عبد الله العروي

السنّة والإصلاح



عبد الله العروي

السنّة والإصلاح

الكتاب

السنة والإصلاح

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الأولى، 2008

عدد الصفحات: 224

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-313-1

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

الفصل الأول

السائلة والمسؤول

1

جاءتني رسالتكِ في وقت مناسب.

مرّت عليّ شهور وأنا أبحث عن وسيلة سهلة وواضحة أرتّب بها أفكاري. هل أفعل ذلك في شكل اعترافات أم عقيدة أم حوار أم عرض مسلسل؟ أرى يوماً محاسن هذا الأسلوب أو ذاك وفي اليوم التالي تتضح لي نواقصه. فجاءت رسالتكِ لتضع حداً للتردد.

إنكِ امرأة، والدتك سيدة أجنبية، تلقّيت تعليماً علمانياً صرفاً، لغتكِ الإنجليزية، تخصصكِ البيولوجيا البحرية، مطلّقةٌ من رجل شرقي حسب تعريفك له، تعيشين في محيط جدّ مختلط، لكِ ولد يقارب التاسعة تحبّينه كثيراً وتشفقين على مستقبله.

هذه مواصفاتكِ الثمان، وهل كنت أحلم بمراسلةٍ أفضل؟ ما أكثر الدلائل والتأويلات المعهودة لدينا والتي لا تنفع في حقكِ بسبب هذه المواصفات بالذات. لا ينفع معك التلاعب ولا المراوغة. وكم نكسب من وقت!

تقولين إنك استمعتِ إليّ مرّة وأنا أحاضر في إحدى مؤسسات الشاطئ الشرقي من الولايات المتحدة الأميركية. تذكرت اسمي وبحثت عنه في الشبكة. فعثرتِ على عنواني وقررت مراسلتي.

بيد أني أشعر من خلال ما كتبتِ نوعاً من التحفّظ. تتساءلين هل أستطيع، وأنا أقيم حيث أقيم، أن أتصوّر حجم المشكل، أن ألمس حقاً خطورة ما يخيفك على نفسكِ وعلى مستقبل ابنك. تخشين أن لا أكون مسلّحاً بما هو ضروري لأجيب على أسئلتك، تلك التي تراودكِ الآن وتلك التي قد يطرحها عليكِ ابنكِ في المستقبل.

سيدتي الكريمة، أسديتِ إليّ خدمة كبرى باتصالكِ بي وفي الشكل الذي اخترتِه. هل أستطيع أن أساعدك بالمقابل؟ لا أدري. كلّ ما يمكن أن أعدكِ به هو أني سأجتهد وبحسن نيّة.

2

لا أرى نفسي فيلسوفاً – من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ – ولا أرى نفسي متكلماً ولا حتى مؤرخاً همّه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معيّن ومكان محدّد.

لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنّدت وسُفّهت. لماذا؟

فعلت ذلك بدافع الواقعية والقناعة. وأعني بالقناعة الكفاف.

ولم أتوصل إلى موقفي هذا دفعةً واحدة، بل مررت بمراحل عدة. كنت أميل إلى التجريد فلم أنفلت منه إلا بمعانقة التاريخ، عندما قررت، في لحظة ما، الاندماج الكلّي في المجموعة البشرية التي أنتمي إليها وأن أربط نهائياً مآلي بمآلها. الخروج من الدائرة الخاصة، التعالي عن أنانية الشباب، يعني اكتشاف الواقع المجتمعي الذي لا يُدرك حقاً إلا في منظور التاريخ. مرّ عليّ وقت طويل قبل أن أفهم أن ما يحرّك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة.

هذا بالنسبة للمجتمع. وما عداه؟

خارج حيز المجتمع كل شيء جائز، الأنا حرّ طليق.

لا أحد مجبر على التماهي مع مجتمعه. لكن إذا ما قرر أن يفعل، في أي ظرف كان، فعليه إذن أن يتكلم بلسانه (المجتمع)، أن ينطق بمنطقه، أن يخضع لقانونه.

لا فيلسوف ولا متكلم ولا شاعر أبداً على رأس الدولة. كلما وأينما حصل ذلك عمّت الفوضى ونزل الخراب.

أدرك جيداً، سيدتي العزيزة، أنّ هذا أمر لا يهمّك أنتِ وذهنيتك علمية، تصرفكِ حرّ وخلقكِ سمح. ما يهمّك حيث تقيمين وتعملين هو الخوف من المستقبل إذ الحاضر يكذّب يومياً مُعظم التوقعات. تؤكدين أنك تحذرين المجتمع والعلم معاً، ما يوفّره العلم من إمكانات وما يصنع المجتمع بما يخترعه العلم.

علّمَتْكِ التجربة أنّ المنفعة قد أشرفت على حدّها، فتتساءلين: ماذا يستطيع الحق؟

3

توجد مؤسسة، أميركية بالطبع، مهمتها ترسيخ دعائم السلم بين الشعوب وتشجيع التفاهم بين الثقافات، وتملك في جبال الألب الإيطالية قصراً فسيحاً تستضيف فيه على مدى السنة وبالتناوب باحثين من مختلف الجنسيات والتخصصات، موفّرة لهم، أجاءوا بمفردهم أم مُصاحَبين، كل الوسائل التي تمكّنهم من متابعة بحوثهم، أيّاً كانت، في أحسن الظروف.

حصل أن اقترح أحد الضيوف اسمي على المؤسسة فطلبت مني أن أترشح. فاقترحت أن أقوم بتجربة ذهنية، وهي أن أذهب إلى ذلك

القصر المنعزل ومعي كتاب واحد وأعكف على تأمله طوال ستة أشهر، مُستغنياً عن كل الوسائط من شرّاح ومفسرين ومؤولين، حتى أعرف بالضبط ماذا يبعث ذلك الكتاب في نفسي أنا، في وضعيتي الحالية، في سنّي الحالية، بثقافتي والتجربة التي مررت بها. والكتاب الذي اقترحته كان بالطبع كتابنا العزيز. فرفض الاقتراح.

أتصور، سيدتي الكريمة، من مبادرتك، أنكِ اخترتِ، عكس ما توقّعه الآخرون، الوفاء لعقيدة والدك الذي لم ترثي عنه إلا الاسم وكان من حقك التبرؤ منه كليةً. أسجّل أنك احتفظت باسمه، خلافاً لعرف وطنك الجديد، وأكثر من ذلك أورثتِه لابنك. لهذا الاختيار دلالة وله توابع.

حتى تؤكّدي هذه الدلالة، بالنسبة لك اليوم وغداً بالنسبة لابنك، لماذا لا تقومين أنت بالتجربة التي مُنعتُ من القيام بها في جبال الألب؟

تقولين إنك تقضين نصف السنة على ظهر سفينة مختبر تُجرين فحوصاً وتجارب دقيقة في عمق جنوب المحيط الهادي. عوض أن تطالعي للمرة العاشرة مؤلفات ستيفنسن وهرمان ملفيل[1]، لماذا لا تستبدلينها بكتابنا العزيز؟

سيحذّرك البعض قائلين: إياكِ ثم إياكِ! بما أنك لا تستطيعين قراءته في الأصل ستتشبّعين بأخطاء المترجمين، سيما وأنت امرأة مفصولةٌ عن جذورها الحضارية، متغذيةٌ بشكوك العلم الماديّ الحديث.

عكس هؤلاء المحذّرين أقول لكِ أنا: إنكِ في أحسن وضع لقراءة الكتاب. وباختيارك الجريء، غير المتوقع، هيأت نفسك لتقبّل ما فيه.

---

(1) R. - L. Stevenson, *In the South Seas*,
H. Melville, *Typee*, *Omoo*, *Billy Budd*.

ستقرئين الكتاب بالإنجليزية، والترجمات بتلك اللغة كثيرة ومتفاوتة. بمقارنة إحداها بالأخرى سترين بالضرورة أي معنى أصاب هذا المترجمُ أو ذاك وأي معنى أضاع، ما أجمع عليه المترجمون وما اختلفوا فيه، وبالتالي ستتطلّعين إلى إدراك ما غاب عن الجميع. ستقولين لنا ما يوحي إليك الكتابُ أنتِ التي تمثّلين أغلبية من هم بحاجة إليه.[2]

قد أكون أنا مقصراً في الجواب، لكن أنتِ على أتمّ الاستعداد لطرح السؤال.

أهلاً بكِ، عزيزتي.

4

توجهتِ إليّ لأسباب أدركها جيداً. إني أمثّل في عينك عقبة يجب تخطيها. كباحثة علمية، إنك لا تهتمين كثيراً بالأصول، فتستنتجي أنّ الفيلسوف والمتكلم والفنان يقاسمونك الاتجاه نفسه. من عادتك التماهي مع موضوع بحثك فتعتقدين أنّ هؤلاء يفعلون مثلكِ، كل واحد إزاء ما يشغل باله، الفيلسوف إزاء العقل، المتكلم إزاء الخالق، الفنان إزاء المادة أو النور أو النغم. لا ترَيْن إذن ماذا يفيد في كل حال اعتبار البدايات.

ما يزعجك في موقفي هو أن أدّعي أنّ الوقوف على البدايات يكشف حتماً الدوافع والغايات، إذ هي وسائل يوظّفها المنظم الأعظم الذي هو الزمن أو المصير أو القدر.

تقولين: من حقّكَ أن تروم معرفة كيف بدأ هذا الأمر أو ذاك،

---

(2) الأغلبية الساحقة من مسلمي اليوم ليسوا من الناطقين بالعربية. والأكثرية منهم يستعملون الإنجليزية.

عصراً كان أو بيتاً حاكماً أو دولة أو مدرسة فكرية أو طبقة أو حرباً، إلخ. لكن هذا، في رأيك، لا يعدو أن يكون من قبيل الفضول، ينفع في بعض الحالات دون أن يُعطي لأحد الحق في فرض منطقه وإدراكه على الآخرين والادّعاء أنه يفهم من حالهم أكثر مما يفهمون أنفسهم.

تقولين: أعلم من المؤرخين كيف بدأت الحياة في أعماق البحار، كما يستحضرونها اليوم اعتماداً على ما قاله الإنسان أو تخيّله أو خمّنه أو افترضه. أقرأ ما يكتبون وأتسلّى به كما أقرأ وأتسلى بما يكتبه القصّاص، عندما يطول عليّ الليل ويعزّ النوم، عندما لم أكن تعبتُ بما فيه الكفاية أثناء النهار. لكن ما يهمّني أنا الآن، ما ينتظره مني المموّلون لمشاريعي، هو أن أصف بدقّة أين يسكن هذا السمك بعينه، بماذا يتقوّت، كيف يتوالد، في أي اتجاه يسير، إلى أي حدّ يصل في تنقّله، إلخ...

عزيزتي المسائلة، إذا كان حقاً هذا هو موقفك المبدئي، إذا كنتِ تؤمنين بكل كلمة كتبتها، فواجب عليكِ أن تزدري التحليل الفرويدي، رغم سيطرته على أذهان مواطنيك. وإذا أجبت أنّ الاستنطاق الفرويدي يستهدف حقيقة ذاتية، مساراً فردياً، علاجاً شخصياً، فذلك هو أيضاً جوابي على تساؤلك. ما تُدافعين به على الفرويدية ينطبق تماماً على توظيف البعض لجوانب كثيرة من الفن أو العلم، الكلام أو الفلسفة.

غير أنّ الأمر لا يخصّ الأفراد وحدهم. هناك الدول والجماعات. لها مجالها ولها منطقها. والتمييز بين الفردي والمجتمعي موجود على كل صعيد ولا يلغيه بأي حال تجاهلنا له. نستطيع أن نكشف عنه حتى في أعلى أشكال الفلسفة وعلم الكلام، أكثرها تجريداً وتدقيقاً. وبمجرد ما نعي هذا الجانب من كل مقالة نواجه حتماً مسألة الجذور والأصول، أصول المفردات والمفاهيم والصور والنظم والعادات إلخ.

اذكري لي اسماً واحداً من بين كبار الشعراء أو الفلاسفة أو المتكلمين ازدرى الماضي ولم يبجّله.

هل بإمكاننا التنصّل كليةً عن الوعي بالتاريخ؟ لا أحد في الماضي أو الحاضر استطاع أن يفعل ذلك. وهل في مقدور الحي أن لا يتذكّر؟

هل بإمكاننا تجاوز ذلك الوعي بعد إحرازه؟ لا شك. في كل وقت السبيل مفتوح لمن يودّ التوبة إلى الذات، لمن يقرّر أن لا يخاطب أبداً إلاّ الفرد في الإنسان.

سيدتي العالمة، أعني ذات الذهنية العلمية، ضعي على نفسكِ هذا السؤال البسيط والمزعج: هل ينطق الإنسان أبداً بما لا يدلّ، من قريب أو بعيد، على الذات؟

5

ما من قول يصدر عنا إلاّ ويعبّر عن همّ ذاتي. أو بعبارة أدق كل قول يقال لا يفهم إلاّ إذا نسخ في تجربة ذاتية.

هذا ما علّمتني تجربة طويلة من المطالعة المتمعّنة والمحاورة المطردة. لم أعد أقرأ الفلاسفة والمتكلمين والروائيين إلاّ كما أقرأ الشعراء والمغنّين، تاركاً لغيري أن يقول لي كيف يقرأ هو أعمال الفنّانين والعلميين.

لا ينفلت من قبضة الذات إلاّ من غادر عالم النطق.

ليحلّ أين؟ في عالم الصمت ربما.

نصحتكِ، مراسلتي الكريمة، بأن تهمّي بقراءة كتابنا العزيز. لكنني لن أنتظر أن أعرف وقعه في نفسك لأطلعكِ عل وقعه في نفسي أنا، مع الذكر أنّ كل «اعتراف» أو «عقيدة» تتكلم عن الآخرين أكثر مما تتكلم عن نفس القائل، بل تختزل الزمن وتردّ على الأجداد.

هذا ما فعله أغسطين في **اعترافاته**، وباسكال في **خاطراته**، وروسو في **مراجعاته**، ونيومن في **مرافعته**، وطولستوي في **عقيدته**.[3]

هذا ما فعله الغزالي في **منقذه** وابن طفيل في **قصته**، ابن رشد في **فصله**، محمد عبده في **توحيده**، طه حسين في **أيامه**.[4]

لا يكفي أن تقرئي الكتاب كيوميات تسجّل ما يعرض لنفس ضالّة تجهد ثم تهتدي، تقنط ثم تأمن، تتعب ثم تستريح. لا بدّ لك أن تستأنسي لا بالشرّاح والمفسّرين، بل بأولئك الذين تابوا بعد زيغ ونجوا بعد ضياع، وذلك بالمقارنة بين قريب منا وبعيد عنا، بين الغزالي وأغسطين، ابن طفيل وروسو، ابن رشد وسبينوزا، إلخ.

يكرّرون بعضهم البعض إذ التكرار عادة في كلّ منا وفي كل البشر. من هنا تعطشنا إلى إحياء الأموات. يحلو لكل جيل أن يجدّد الولاء لأحد شيوخ الماضي. لا حاجة لأن أكثر من الأمثلة والاستشهادات. ما ذكرت من أسماء يكفي لتزويدنا بالمادة الضرورية حتى يكون نقاشنا المرتقب خصباً وممتعاً.

---

(3) Augustin, *Confessions*,
Pascal, *Pensées*,
Rousseau, *Profession de foi du vaicaire Savoyard*.
Cardinal Newman, *Apologia pro Vita Sua*.
Tolstoï, *A Confession*.

لنا هنا مسح عام للمجال الديني الغربي. كلّ مؤلف يواجه خصماً مختلفاً، فيلجأ إلى استدلال خاص.

(4) الغزالي: **المنقذ من الضلال**
ابن طفيل: **حي بن يقظان**
ابن رشد: **فصل المقال**
محمد عبده: **رسالة التوحيد**
طه حسين: **الأيام**
تنطبق على هذه المجموعة الملاحظة السابقة.

الفصل الثاني

فلاسفة ومتكلمون

6

درجتُ على مطالعة كتب الفلسفة، لكن على غير عادة المتخصّصين. منذ البدء رفضت الخضوع لدستور المهنة. قرأت **جمهورية أفلاطون قبل طيماوس، سياسة أرسطو قبل مابعد الطبيعة، السياسة والدين لسبينوزا قبل الأخلاق، فلسفة الحق لهيغل قبل الفينومنولوجيا**، إلخ. كما درست ماكيافلي قبل غليليو، هيغل قبل كانط، ماركس قبل برجسون. لم أفصل أبداً الفلسفة عن علم الكلام وعن التاريخ.[1] هل سلوكي هذا النهج الشاذ جعلني غير مؤهّل لفهم مقاصد الفلسفة؟ هذا بدون شك ما يقوله المتعصّبون، لولا أن الحكم قابل للانعكاس.

قرأت مؤخراً كتاباً لأحد هؤلاء الفلاسفة بالمعنى الضيق.[2] عرفته عندما كان يردّد مع ماركس أن الوقت حان لتغيير وضع الإنسان والكفّ

---

(1) نعني هنا وفي كل ما يلي بلفظ فلسفة الميتافيزيقا، وبعلم الكلام المجادلة في ذات الله حسب قواعد المنطق. لا نعني البتّة فلسفة الدين.

(2) Alain Badiou, *L'être et l'évément* (Paris, éd. Du Seuil, 1988), 268, 374.

عن الرضى بتأويله فقط. فاكتشفت أنه عاد خاسئاً إلى زاويته لينشد من جديد لحن شيوخه. تأملتُ ما كتب وعلقت على الهامش: أفلاطون: مسامرة. أرسطو: إحصاء. ديكارت: مُسارّة. سبينوزا: مرافعة. كانط: حبكة. هيغل: إضبارة. نيتشه: لِعان. هايدغر: رثائية. سارتر: كابوس.

أما فيلسوفنا فإنه كتب مخالفاً: أفلاطون: الواحد لا يوجد. أرسطو: العدم موجود. سبينوزا: المطلق لا يُدرك. لايبنيز: اللاّمميّز موجود. روسو: القرار. ديكارت: الأنا غير قار. كانطور: الكل جموع. هايدغر: الوفاء. مالّرمه: الحدث.

7

«هذا الأمر يذكّرنا بوضوح أن الأنطولوجيا، وهي حضور الحضور، لا تحضر هي نفسها في سياق الزمن إلاّ كوضع وأن العبارات المتجدّدة هي التي تمحور هذا الحضور.»

«الكائن – المتعدّد، المشتّت في لاحضور عشوائي، الذي لا ينضبط إلاّ بتدخّل إرادة مستبدّة، يعود في إطار قانون العدّ ليفرض الحاصل الواحد على عواقب المجهول المحتمل.»

هكذا ينطق الفيلسوف منذ البدء. غامض واضح، عميق سطحي، يسوّد الصفحات لا ليعقل شاردة بل لكي لا يخلص إلى بداهة. ينطلق من صورة، تشبيه أو مجاز، فيعبّر عنها بلغة هايدغر ثم بلغة كانطور، ثم يحوّلها إلى رموز رياضية، منحولة أو مستنبطة، وعندما يضطرّ إلى الإتيان بمثل ملموس، من التاريخ أو من الحياة اليومية، يخلص إلى تفاهة.

مع الفلاسفة إننا نجول باستمرار في برج بابل، متنقلين من لهجة إلى أخرى، غير مفارقين أبداً للصورة الأصلية أو التشبيه الأوّلي. هل هذا الوضع ناتج عن النطق ذاته، هل الكلمة، أياً كانت، مجرد مرآة، تعكس ولا تبدع أبداً، أم هل هو حكم لغةٍ بعينها، في هذه الحال اليونانية؟ ماذا كان يكون وضعنا، نحن سكّان هذه المنطقة من المعمور، هذا الجانب من السدّ[3]، لو كان المرجع لدينا هو الرسم الصيني أو الهندي أو نقش المايا؟

مهما يُثبت أو يُنكر، إنه الرمز السامي الذي أدخل القلق، وإلى الأبد، في خطاب أثينا.[4]

يتخيّل الفيلسوف أنه يفكّر في حين أن جهده العبور، نقل الفكرة الواحدة من لهجة إلى أخرى. يتفلسف كما يتنفس، غير باحثٍ عن حقيقة ولا عابئ بتصديق.

يقول: «المطابقة صفة ما يُميّز، الحق صفة ما لا يُميّز.»

8

ظلّ الفيلسوف مشغولاً بالنقل والترجمة، فلم يسأل نفسه إلاّ في فترة جدّ متأخرة: وماذا كان قبل الإغريق، ذاك الذي لم يذكروه قط وضمنوه فقط؟[5]

---

(3) نشير بكلمة السدّ، الحدّ الأقصى لما عرفه العالم القديم من جغرافيا (تقويم) الأرض.

(4) قلّ ما يطرح المسألة الباحثون في حق اليونان مع أنهم يطرحونها دون تردّد في حق الصين أو العرب: تأثير الحرف في منحى الفكر.

(5) أول من طرح السؤال اللغويون ودارسو الأساطير بعد أن تنبهوا لقرابة اليونانية بالآرامية القديمة والسانسكريتية. وهو سؤال يتزعج منه الفلاسفة التقليديون.

إذا ما وجدت فلسفة إنسيّة حقاً، عقلية متفائلة جذلة، فهي سابقة على السجل[6] الذي عرض علينا والذي نقل من اليونانية إلى اللاتينية والسريانية ثم إلى العربية ومنها إلى العبرية واللاتينية مجدداً، ثم من اليونانية واللاتينية إلى الفرنسية والألمانية إلخ، حتى أصبح كل من يتعاطى الفلسفة أو يتجمّل بها لا ينطق إلاّ بالألمانية متوهماً دائماً أنه يتفلسف باليونانية.

هذا السجل المنقول من لغة إلى أخرى، مراراً وتكراراً، الذي يُفسّر ويؤوّل بلا ملل، ما هو في الواقع إلاّ مساجلة مع الأشباح. كل واحد من الشرّاح والمحلّلين يجدّ ليؤكد ما ينفي ويمرّ سريعاً على ما يثبت لأن مُثبته مؤقّت زائل لا محالة، دالّ على ظروف صاحبه الحائلة.

ماذا بقي من الأقوال المثبتة في السّجل عن الكون وعن الخلق وعن الروح وعن الإنسان؟ قصص وخيالات، أماثيل ورواميز، في عرف الأنثروبولوجيين لا بمفهوم أفلاطون الذي كان يعتقد أنها علم يوحى. لم يبقَ من كل ذلك إلاّ أسلوب متميز، فن من القول، وثيقة عن مخيّلة إنسانية دارسة.

جوهر المقالات، النص الذي يجري عليه التدقيق والتفريع، لا نملك اليوم إلاّ أن نفترضه، أن نخمّنه، أن نصادر به. وهو ما بادر به رجال من يونان أو من غيرهم. ونستطيع دائماً، من خلال السجال، الذي زاد مع القرون انتظاماً ودقةً وبياناً، أن نركب من جديد ذلك الفكر الذي تجرأ به الإنسان. هل فعل ذلك عن أنانية وجهالة، عن براءة وتكبّر؟ سؤال طرحه الكثيرون فيما بعد.

---

(6) الإشارة إلى الفلسفة المدرسية السقراطية التي تحلّل تجادل تفنّد وقلّما تثبت أو تقرر. رتبت وحررت طوال القرون الهلستينية، وهي التي ورثها العرب وغيرهم.

وما السجل الذي ورثناه سوى عملية تفكيك تدريجي لذلك النظيم الأصلي. ومن تلك العملية الذهنية نشأ القسم الذي لا يزال إلى يومنا هذا وجيهاً نافعاً، أي المنطق.

من البدء إذن كُتب على الفلسفة أن تتّجه من الكل إلى الجزء، من النظيم إلى القسيمة. وَعَد الكثيرون فيما بعد، قبل وبعد الإسلام، بنظيم جديد، لكن لم يصل أحد منهم فيما كتب إلى وضوح وصفاء وتماسك البناء الأصلي الذي لا نملكه، لم نملكه أبداً، والذي يفترضه السجل المتداول بيننا.

ليس صحيحاً إذن أن الفلسفة كانت في أي وقت من الأوقات، أثناء التاريخ المعروف لدينا، مفصولةً تماماً عن الثيولوجيا أو عن البلاغة، أي عن السياسة.[7] تلك الفلسفة الفطرية، المتعالية، المستقلة، إننا نصادر بها، نضعها إما في الماضي وإما في المستقبل دون أن نستطيع أبداً استدعاءها للحاضر. ما قدم لنا طوال قرون بصورة منظوم، بناء متجانس، ما هو عند التدقيق سوى عملية هدم وتفجير لنظيمة سابقة ومفترضة.

وإذا كان السجل الموروث لدينا كلُّه نقض ودحض لمقدّمة خفية مع وعد، يتجدّد ولا يتحقّق أبداً، بالخلوص إلى إثبات جديد، لا مناص إذن من إعادة ذلك السجل، بكل وعي وبدون تردّد، إلى مجاله الزمني الأصلي، أي العهد الهلستيني المقدّر بألف سنة.[8]

---

(7) ثيولوجيا، حرفياً الكلام في الله، لا تعني أبداً إلهيات (فلسفة الشأن الديني)

(8) تقريباً من فتوحات اسكندر المقدوني (بداية القرن الرابع قبل الميلاد) إلى ظهور الإسلام (أواسط القرن السادس بعد الميلاد).
قد يكون أبين لما نقصده أن نستعمل التعداد السلوقي (ابتداء من وفاة اسكندر) كما يفعل أحياناً المسعودي والبيروني. عندها تتهافت عدة أفكار مسبقة.

الفلسفة كما نفهمها عادةً، المدرسية أو الكلاسيكية، هي دائماً في مضمونها وأسلوبها هلستينية، مرتبطة إلى الأبد بذلك العهد. من يتفلسف اليوم، بالمعنى التقليدي «يتهلسن» بالضرورة. فهو في رمال متحركة، لا يستطيع أن يتأخر عائداً إلى عهد البراءة ولا أن يتقدم ناجياً إلى برّ القناعة.

بيد أن الفيلسوف، بما أنه فيلسوف، لا يفعل ما ندعو إليه تلقائياً. فيتفلسف كما يتنفّس، ليؤمّن حياته، ليثبت حقه في الوجود، بكدّ وصبر وانضباط، لكن على غير قِبلة.

9

ليس صحيحاً ما قرّره أوغست كونت من أن الميتافيزيقا فنّدت الثيولوجيا وعبّدت الطريق أمام العلم التجريبي والفكر الوضعاني.

تاريخياً نشأت الميتافيزيقا في حضن الميثولوجيا فلم تتنكّر لها ولم تنفصل عنها، كما أن الثيولوجيا تولّدت عن الميتافيزيقا فلم تنفصل لا عنها ولا عن الميثولوجيا، كما أن العلم الموضوعي انبثق عن السوابق الثلاث المذكورة ولم يقطع أبداً الصلة بها رغم طَرقه مسالك جديدة وحصوله على مكاسب متزايدة باهرة. لا يصحّ النسق الكونتي إلاّ على المستوى العقائدي، أي السياسي في النهاية. ولا يستبعد أن يكون هذا كل ما سعى إليه صاحبه.

نعيش اليوم عهداً هلستينياً جديداً حيث تختلط المناهج الأربعة: الميثولوجيا، الميتافيزيقا، الثيولوجيا، العلم الموضوعي. نراها تتجاور في كل مجال، بل تتداخل وتتلاقح. اليوم كما حصل أمس، تبلغ الفلسفة المنتهى، فتكتمل وتفنى. تتخلل كل حقل معرفي، الكونيات

والإلاهيات، الطبيعيات والرياضيات، الفن والرمز، الوعي والحلم، قوانين المجتمع وسلوك الفرد. وكلما اندسّت في علم ما ضاعت فيه.[9]

يفتخر الفيلسوف المعاصر بأنه وسيط، واصل، عابر، معبّر. يعني أنه، كسابقه الهلستيني، ناقل مؤوّل. كيف يتأتّى له ذلك اليوم دون أن يفتضح؟ الواقع هو أنه تخلّى عن طموحه، لم يعد يتطلع إلى الملاءمة والتنسيق، كفّ عن الوعد بمرحلة لاحقة تأتي بعد مرحلة الهدم. آخر محاولات التركيب جاءت على يد الماركسيين وكانت ثمينة مَهيبة، وعلى يد الفرويديين وكانت تافهة بخيسة. فقامت على أنقاضهما الفلسفة التحليلية مسلّحة بمكاسب الرياضيات العليا واكتسحت كراسي أشهر جامعات الدنيا.

ارتفعت بالطبع، ولا تزال ترتفع، أصوات احتجاج مردّدةً دعوات الماضي. لكن العلم الموضوعي، التكنولوجيا، السياسة، الفن، هذه المسالك كلها لم تعد بحاجة إلى نظيم، وبالتالي وصلت إلى حدّ من الاستقلال يجعلها لا تقبل بحال أن تكون مجرّد مادّة لسواها.

تعلم من الماضي أن كل تنظيم آل إلى مجموعة متفرقة من المسائل، المشكلات، نقاط للجدل، الاعتراضات والتصويبات والاستدراكات، فلماذا لا نجعل من هذه المساءلة مسلكاً قائماً بذاته، لماذا لا نحصر التخصّص الفلسفي في التحليل وفيه وحده، تحليل المفردات، العبارات، الإفادات، الإيحاءات، التضمينات، العلاقات، في أي ميدان وعلى أي مستوى كان، دون أن نتطلّع أبداً إلى طور

(9) الفيلسوف متطفل بطبعه. فيتكلم (بدعوى التنظير) باسم الفنان أو السياسي أو الباحث أو رجل الدين، إلخ.

لاحق، طور الجبر بعد الكسر، التشييد بعد الهدم، الالتحام بعد التجزئة.

انتهى دور وجاء دور. والدور الجديد، القابل للاستمرار، هو أن نَصِف، أن نخترع عند الحاجة بروتوكولاً للمباشرة، طريقة مقاربة وتناول، لأي عمل مستجد.

وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت. . . والحرية.

بما أن الفلسفة كانت ولا تزال أسلوب تفكير، طريقة تصوّر واستعراض، لماذا لا نُعلن ذلك صراحةً ونتوقف نهائياً عند هذا الحدّ؟ لا معنى بعدئذ لكتابة تاريخ الفكر أو المفكرين أو المفاهيم أو النظائم. لم يعد أمامنا إلاّ مسائل، تطرح عهداً بعد عهد، هنا وهناك، ملحّة ومتجاوزة في كل آن، مثل الفراغ والملأ، الكون والعدم، الظهور والبطون، الحياة والموت، الخلق والروح، الآن والمآل، إلخ.

أيٌّ من فلاسفة الماضي، ابن سينا أو سبينوزا، يتحول إلى مجهول، لا وجود له إلاّ كصاحب مسألة كذا، طرحها في شكل كذا، بعبارة كذا، سالكاً المنهج كذا. لا يهمّنا شخصه، أين ومتى عاش، بأية لغة نطق، بل لا تهمّنا المسألة ذاتها ولا الحل المقترح، واضحاً كان أو غامضاً، مستقيماً أو متعثراً، يهمّنا فقط الأسلوب والصيغة.

تؤخذ الجزئية، أية جزئية، مفصولةً عما يتقدّمها ويلحقها وتقيّم كما لو كانت واجباً اختيارياً لطالب جامعي معاصر.[10]

---

(10) Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Cambridge, 1995).

يجد القارئ في هذه الدراسة الجادة أمثلة كثيرة على ما نقول.

10

بعد الفيلسوف دعنا نتكلم عن صاحب الكلام [المتكلّم].

إنه في مقعد القاضي. لا يصف أحوال الخالق بقدر ما يحكم على أفعال المخلوق. يحدّد حقوقه وواجباته، هذه قبل تلك. يقول للفرد: هذا زوجك، هذا وارثك أو مورثك، هذا شريكك، مصاحبك ومؤاكلك، هنا تسكن وهنا تدفن، إلخ. مسائل تخصّ الوضع الشرعي لكل عمل يومي - من المهد إلى اللحد - وهي بالغة الأهمية في مجتمع مختلط، غير متجانس، كالذي تركه العهد الهلستيني.

وعلم الكلام، حتى في مراحله الأخيرة، بعد قرون من الجرد والتنقيح، لا يزال يبدي أمارات نشأته. إنه يعرض الأسئلة والأجوبة حسب خطّة تلخّص المراحل التي قطعها الوعي الإنساني. يرصد المقالات في تسلسلها الزمني حسب ما جاء في السجل الهلستيني. يثبت الحكم الشرعي الخاص بكلٍّ منها، أي حقوق وواجبات الجماعات التي لا تزال تدين بتلك المقالات. يبتدئ إما بالأبعد أي الدهرية الذين ينفون الخلق، وإما بالأقرب أي بني إسرائيل الذين يوحدون الخالق. فيأتي على مجموع المقالات (الملل والنحل) التي لا تزال مؤثرة، بكيفية جلية أو خفية. فنتعرف بالتوالي على القائلين بالبخت والاتّفاق، ثم على عبدة النجوم، ثم المقرّين بالخلق، ثم الثنائيين، ثم المسيحيين، إلخ. يبدو التتابع وكأنه مبنيّ على أساس نظري، لكنه في الواقع خاضع لتسلسل زمني، حسب ما يرويه التاريخ. كل مقالة تُفنّد اعتماداً على ما قاله ضدها الخصوم اللاّحقون. بعد تشخيص الأباعد والحكم عليهم، أي على الزنادقة والكفّار واللاّدينيين، يأتي دور الأقارب، أي الزائغين من أصحابنا، الفاسقين والسفهاء،

الذين حادوا عن الطريق بسبب تعصّب أو تأويل خاطئ أو سوء صحبة. مقابلَ هؤلاء وأولئك تتّضح صورة المؤمن الحق، [عمدة الجماعة وصاحب الوعد الصادق] الذي تتألف من أمثاله الفرقة الناجية الموعودة بالثواب والمغفرة.[11]

قبل أن يصدر المتكلم حكمه، بل قبل أن يستمع لمقالة كل فريق، يحدّد المسطرة التي ينوي اتّباعها. يعرّف الكلمات، يوضّح أولى المقولات، يحرّر طرق الاستنتاج، يقرّ هل الاستدلال يؤدي إلى اليقين أم لا، هل تتحقّق الشروط في كل مسألة مسألة أم في بعضها فقط، وعندئذ هل تكفي القناعة الذاتية أم يجب التوقف وعدم الفصل.

هذا المدخل المنهجي هو ما يشدّ اليوم اهتمام الدارسين بمؤلفات المتكلمين، وهو في الحقيقة ملخص لباب وزبدة ما انتهى إليه السجل الفلسفي الهلستيني. في الوقت نفسه، وبسبب الزيادة في التدقيق، يوحي بتطورات لاحقة. فكما أن الثيولوجيا توجد كنواة في ما سبقها، ان الفلسفة الحديثة تكمن كبذرة في الشروح على مناظرات المتكلّمين، تلك التي تروم تنقيح شروط الجدل وتحدّد مدار الأسئلة والأجوبة.

إن المتكلم، قبل أن يصدّق أو يكذب، يوالي أو يعادي، يوصي بالمعاشرة أو المقاطعة، يكفّر أو يفسّق، لا بدّ له من موافقة صحيح النقل بصحيح العقل. يتوسّع بالضرورة في تحليل المفاهيم وتدقيق المعاني، في تعبيد سبُل الجدل وضبط طرق المناظرة. يلجأ لهذا الغرض إلى عقل من نوع خاص،[12] كثيراً ما يصفه بالميزان، عقل

---

(11) الدور واضح هنا. السنّة هي عمل الجماعة، والجماعة، الفرقة الناجية، هي من يتبع السنّة.

(12) العقل عَرَضٌ عند المتكلم، لا جوهر كما عند الفيلسوف، ومع ذلك لا يطمئن إليه إذ يرى فيه باعثاً على الأنانية والتكبّر.

عملي، في المتناول، ومع ذلك متعالٍ عن النفس.

هذا التعامل المتكافئ مع الشرع ومع العقل في كل مسألة مسألة هو أيضاً من معطيات الطبيعة، ينبع بقوة ذهنية فطرية يشعر بها المتكلم في كل عمل يقوم به. كلما بحث مسألة فإنه يباشر في الوقت ذاته موضوعاً قانونياً ومنطقياً. فيلج، بوعي أو بغير وعي، طريقاً يؤدّي حتماً إلى توجّه فكري يتّسم بالوضعانية، القانونية والمنطقية. لولا هذه التجربة الطويلة، هذه الدربة المتواصلة والمتوارثة على استجلاء النصّ المكتوب، هل كانت الإنسانية تُوفّق إلى استنطاق ما سمّي لاحقاً بسجل الطبيعة؟

هذه مرحلة مرّ بها العقل البشري، دامت قروناً عديدة، ومع ذلك يتجاهلها كل من يربط العلم الحديث، مباشرةً، «بالمعجزة اليونانية». هل يحق ذلك؟[13]

لا سبيل إلى إنكار حقيقة تاريخية، على الأقل فيما يخصّ عالمنا المتوسطي، وهي أننا انتقلنا على خط مستقيم، لا فجوة فيه، من الثيولوجيا إلى الفلسفة ومن هذه إلى العلم الموضوعي. لم يتغير منهج الاستدلال ولا توجّه الذهن، ما تغيّر هو الموضوع. تحوّل نظرنا من ذات الله إلى الإنسان ومنه إلى الكون. تطوّر العقل في استعمالنا له لا في آليته.

11

من الأخطاء الشائعة عدم التمييز بين الفيلسوف الهلستيني الذي

(13) الطبيعة مكتوبة بلغة الأرقام، حسب غليله. لكن كيف يقرأها المرء إذا لم يتعلم أولاً القراءة في كتاب الله؟

يمهّد للمتكلم والفيلسوف الحديث الذي ينعيه. إن القفز فوق رأس المتكلّم المتعاقل يؤدّي إما إلى موت الفلسفة وإما إلى إحياء الثيولوجيا. وهذا ما نلمسه يومياً.

البعض يقول إن من يُنعت عندنا بالفيلسوف أو الحكيم، والأولى أن يسمّى ثيوسوفاً، لم يتمثّل التراث اليوناني كما يجب، إذ لم تكن تربطه به علاقة مباشرة. إذا صحّ هذا ما القول إذن في بيزنطة التي تعتبر الوارث الشرعي؟ ماذا فعلت بذلك التراث؟ هل وظّفته لأغراض أسمى؟ ماذا جدّدت وماذا أبدعت؟ أما يحقّ لنا أن نعكس المسألة ونقول إن فيلسوفنا هو الذي كان على حق لأنه، عكس ما يفعل الدارس الحديث، قرأ السجل بتمامه، من ألفه إلى يائه متجاوزاً الظاهر إلى الباطن.

عندما يقول فيلسوفنا إن طرق المعرفة ثلاث (الحسّ والعقل والوحي)، فإنه يكرّر ما قيل قبله لكن مع فارق كبير وهو أن الوحي لم يعد مجرّد افتراض يشير الحلم أو التكهن أو التوهم على إمكانية حدوثه، بل أمسى واقعاً منتظماً ومنظّماً. لم يعد عرضياً، عشوائياً، مزاجياً، بل أصبح عادياً، متواتراً، خاضعاً لطقوس ثابتة إلى حدّ أنه يدعو إلى الشك في شهادة الحواسّ وصواب العقل.

إنّ الظرف التاريخي هو الذي أوجب على فيلسوفنا أن يكون رجل اعتدال وواقعية، بل أرغمه أحياناً على التقية، لا فرق في ذلك بين حاله وحال ورثته المحدثين.[14]

---

(14) الفيلسوف دائماً في خدمة الدولة. كلامه دائماً مزدوج.

12

يلاحظ فيلسوفنا أنانية وكبرياء الفيلسوف الأولاني، ذاك الذي يذكره في كل لحظة السجل الهلستيني ليفنّد أقواله والذي يبدو لنا، لهذا السبب بالذات، متعالياً، غائباً غياب إله المتكلّمين.

ويلاحظ في الوقت نفسه تجرّؤ وتكبّر المتكلم عندما يصف الخالق بتفصيل، معدّداً أفعاله وصفاته، بل معترضاً أحياناً على صريح أوامره.(15)

ما علاقة تجرّؤ المتكلّم وأنانية الفيلسوف الأوّلاني؟ هذا هو همّ فيلسوفنا وبه يطمح إلى إحراز موقف متميّز عن الاثنين.

يدّعي المتكلّم أنّ العدم معلوم بدليل أننا نميّز الممكن عن الممتنع، نطلع على ما لم يعد كائناً ونستكشف ما سيكون. يرفض فيلسوفنا هذا الهذر العقيم الذي يقود إلى الشكّ دون اليقين. يقول: لنصرف النظر عما كان وعما لا يمكن أن يكون، عما سيكون وعما يمكن أن يكون، ولننظر فقط فيما هو كائن، ما نقول ونصنع ونركّب ونحاكي إلخ.(16)

---

(15) «لو علم الله أنّ أحد الشياطين يتمثل في صورة البشر ويفعل تلك الأفعال [المعجزات] لوجب أن يمنعه الله» الباقلاني، **كتاب البيان**، بيروت 1958، ص 105. يردّ عليه ابن حزم بعنف في **الفصل**، ج II ص 365.

(16) يقترح ابن رشد، بعد ابن طفيل، تجربة ذهنية، يقول: لنتصور إنساناً متوحداً ولنرَ ماذا يستطيع، بمحض قوانين الطبيعة، أن يكتشف.
هذا تخيّل لكنه لا يصادم الواقع التاريخي. أوليس هناك تاريخ طويل سابق على الوحي؟ أولا توجد إنسانية لم تصلها الدعوة؟ هذه هي النقطة التي تُزعج المتكلّم. يحتاج إلى محو التاريخ، أو اختزاله، حتى تُصبح التجربة المقترحة لُعبة تافهة.

حاول المتكلّم أن يسير في هذا الطريق، لولا أنه لجأ إلى حِيَل كثيرة، مازجاً البرهان بالجدل والخطابة، مشوّشاً على العامّة، عاجزاً عن إقناع الخاصّة. أما فيلسوفنا فإنه يفصل المعقول عن المتخيل، الدليل البرهاني عن الجدلي والخطابي. يحدّ مجال استعمال الأول ثم يتحدّى المتكلم قائلاً: اختر لنفسك، كن فيلسوفاً برهانياً أو متكلماً خطيباً وزاحم القصّاص والوعّاظ على المنابر.

مجال العقل واسع، إلاّ أنه أضيق من طموح المتكلم. ما إن يستحوذ فيلسوفنا على العقل إلاّ ويقضي بموت المتكلم. وبما أنه لا ينوي استخلافه فإنه يفضّل أن يبقى وجهاً لوجه مع الخطيب الواعظ المتمرّس على فنون الترغيب والترهيب.

يرى فيلسوفنا أنّ المتكّلم لا يفيد. يتحلى بالعقل ثم يستعمله في غير محلّه، يتلهّى به لأغراض تافهة. الأفضل إذن أن يُفحم. لكن المتكلم حاضر منذ قرون، يقوم بوظيفة بجانب الحاكم. لكي يتخلّص منه، لكي يمنعه من التلاعب بالعقل، يخرج فيلسوفنا من عزلته. يتقرّب من السلطان ويحاول أن يُثبت له أنّ صناعة الكلام تضرّ ولا تنفع، تُضعف المجتمع ولا تقوّيه، إذ تشجّع الجميع على ممارسة الجدال. ربما كانت نافعةً في الماضي عندما كان المجتمع غير متجانس والأغلبية غير سنّية. أما اليوم فالسنّة غالبة والمجتمع موحّد، أية فائدة في بقاء المتكلم الذي يتعمّد إحياء إشكالات منسية ليضايق القاضي والإمام والمرشد.

حكيمنا، كالفيلسوف الهلستيني، قانع متواضع لأنه لاحق على المتكلم. لا يعرف أنانية الفيلسوف الأوّلاني، وأحياناً يتشكك حتى في وجوده. يقول: ربما كان وربما يكون لكن في خلق غير خلقنا.

بين الماضي المفترض والمستقبل المرتقب يعيش حكيمنا ثنائية[17] مبتدعة. يتصوّر شكلين من البشر، نوعين من المنطق، ضربين من العبارة، درجتين من السعادة. ينصت للخطيب، بعد أن أفحم المتكلّم، ومن خلف كلماته العادية يلتقط نغماً أسمة وأرقى.

وضعه في غاية الدقّة وفي غاية الاهتزاز.

13

نحصر نظرنا في هذه المنطقة الضيقة المحيطة ببحيرة المتوسط. ما خلفها من الجهات الأربع، ما كانت عليه قبل أن يلحقها ضوء التاريخ، كل ذلك نهوّن من شأنه ونتغافل عنه. نقول: تلك جموع عجماء، تحاكي الطبيعة، تصنع الأدوات، ترسم على الصخور، تحلم وتتلهّى، لكن لا تدوّن وبالتالي لا تفكر.

هل نحن محقّون في زعمنا؟ كان على الباحثين في شؤون الإنسانية الدارسة، على مَنْ يفحص مخلفاتها المادية ومَنْ يصنف فصائلها، أن يساعد على تجاوز معوقاتنا الفكرية، على التغلب على مُسبقاتنا، لكنهم كثيراً ما يشاطروننا إياها، فيخلصون إلى نتائج متناقضة مبتورة.

لكن حتى إذا صحّ أنّ المعلومات الدقيقة تعوزنا اليوم في هذا المجال، فمن المحتمل جداً أن تنكشف لنا غداً. وعندها تنهار كل مفاهيمنا.

---

(17) لا يتعلق الأمر بثنائية حقيقية، صراع بين جوهرين أزليين (النور والظلام، الخير والشر)، بقدر ما يتعلق بظاهرتين، نفسانيتين (العقل والحس)، منطقيتين (البرهان والخطابة)، اجتماعيتين (الخاصة والعامة)، تاريخيتين (ما قبل وما بعد الوحي).

قبل أن يحصل هذا الزلزال، وفي نطاق ما نعلم بطريق أو بآخر، نلاحظ تردّداً واضحاً ومتجدّداً بين الفلسفة وعلم الكلام، بين الكلام على وباسم الإنسان وبين الكلام على وباسم الله. يَجوز لنا، نظرياً، أن نخوّل الفلسفةَ أسبقيةً مفهومية ومنطقية، دون أن نستطيع أن نجزم بأسبقيةٍ زمنية. ومع ذلك، ما نفعله يومياً هو أننا نقول بالأولى ونستنتج منها توابع الثانية.

نقول مثلاً إنّ الفلسفة الحديثة إحياء للفلسفة القديمة متجاوزين الحقبة الوسيطية، سيما المتّصلة بنا. ونقول ثانياً، وهو الأهم، إنّ الجديد حقاً، ما يميز التاريخ الحديث، أي العلم التجريبي، هو وليد التأمل اليوناني القديم. لا مبرّر لكلا الحكمين سوى إلغاء التسلسل الزمني. وهذا الإلغاء التعسّفي يدعو حتماً إلى معاداة التاريخانية وتحويلها إلى نظرية عامة يسهل تفنيدها.

لكن الثمن الذي نؤدّيه على التنكّر للسياقات التاريخية باهظ، إذ يجعلنا نتعامى عن التماثل بين الفلسفة وعلم الكلام.[18]

14

الفيلسوف يتساءل: لماذا الوجود وليس العدم؟

والمتكلّم يقرّر: الأمر إما ممكن وإما ضروري.

يقال لنا: هذا تقرير وذاك سؤال. الفارق الأساس في الصيغة.

ليكن. مع هذا يبقى السؤال قائماً: هل هناك تعادل أم لا بين الصيغتين؟ مهما تكن الانطلاقة، من السؤال أو من التقرير، ما هي

(18) التاريخانية تتوسط الميتافيزيقا وعلم الكلام، فتجعل من الاثنين عبارتين أو فرضتين متساويتين.

النتيجة التي نتوصّل إليها حتماً؟ بل إلى أية نتيجة وصلت فعلاً البشرية العاقلة بعد أن جرّبت السبيلين معاً؟

وفي حال ما إذا كانت هنالك معادلة، لأيّ سبب انتقلت الإنسانية من صيغة إلى أخرى في إطار الحقبة التاريخية المعروفة لدينا؟ وأية آثار ترك هذا الانتقال في العقول والأذهان؟ حتى عندما ينفي اللاّحق ما قاله السابق، أما يظل خاضعاً بكيفية ما لتوجّهاته، أكان ذلك السابق فيلسوفاً أو متكلماً؟

مهما يدّعي الاثنان - الفيلسوف والمتكلم - هذه أسئلةٌ لا يجيب عنها إلاّ المؤرخ.[19]

15

وماذا عن العلم؟[20]

هناك علم العلميين المحترفين وهناك علم الهواة المتطفّلين. ما أكثر من يحاضر عن العلم دون أن يمارسه فينسب إليه وحدةً في المنهج وفي الهدف لا يقرّهم عليها أصحاب الشأن.

الواقع اليوم هو أنّ العلم، عندما يتكلّم، ينطق باليونانية، كما نطق في أحقاب سابقة بالكلدانية أو العربية أو الصينية إلخ. يستغلّ الكثيرون هذا الوضع ليبرزوا تناسباً بين عبارات العلم المعاصر وأخرى مثبتة في السجل الهلستيني. هذا مجرد تلاعب بالألفاظ. يمكن لغيرهم أن يفعل

(19) المؤرخ بمعنى أعم وأوسع. أما الأخباري الذي يعتمد على الوثيقة المكتوبة فقط، فإنه يكون ضحية الرواة ويفقد الكثير من مصداقيته.

(20) نعني باستمرار العلم الحديث، كما فهمه القرن السابع عشر الأوروبي. مختلف عن العلم بمعنى المحدّثين المسلمين. لذا نعرفه بالتجريبي أو الموضوعي أو الوضعاني...

مثلهم لكن بالعودة إلى كلام العهد الوسيط، لاتينياً كان أو سامياً. وبالفعل قام البعض بالمحاولة وتوصّلوا إلى نتائج مقنعة، وإن استُبعدت عمداً.[21] لو كان النظام الجامعي غير ما نعرف، لو كان أكثر انفتاحاً على الغير، أكثر تقبلاً للجديد، لو فتح باب المنافسة للجميع، لتساوت الحظوظ ولظهرت بوضوح المماثلات التي نشير إليها.

إذا صحّ أنّ كلاً من الفلسفة وعلم الكلام ينتهي إلى النهاية البئيسة نفسها، أي الانحلال في مسائل. إذا حُكم عليهما معاً بأن يتحولا في الختام إلى تحليل مفردات (الواحد والمتعدد، الكل والجزء، المحدود واللاّمحدود، الفراغ والملأ، النور والظلمة، الممكن والضروري، الاتفاق والقدر، الجبر والاختيار، إلخ). إذا كان الاثنان يقومان بتركيب الأجزاء نفسها بالطريقة نفسها ويتوصلان إلى الأشكال المركبّة نفسها تحت أسماء مختلفة، ألا يحق لنا أن نستنتج أنّ الأمر ما كان ليحصل لولا وجود تشابه ومماثلة على مستوى ما؟

تعادل ومماثلة بين المفاهيم، بين التصوّرات، بين المواقف.

الفيلسوف فيلسوف لا بفكره أو موقفه أو أسلوبه فقط بل بالمجتمع الذي يحيط به والزمن الذي يعيش فيه. والأمر صحيح بالنسبة للمتكلّم. بينهما أكثر من تماثل إذ دورهما واحد.

قولة يرفضها بحزم أنصار الفريقين معاً بدعوى أنها مجرّد انطباع شخصي. يحقّ لهم الرفض. فلماذا لا تحيل المسألة على المتخصّصين في المعلوميات، تاركين لهم الوقت الكافي لإبداع برنامج يمكّنهم من الحسم.

---

(21) البحوث التي تثبت علاقات العلم الحديث باجتهادات وإنجازات العهد الوسيط عادةً ما تُهمل أو تُعتبر شاذة.

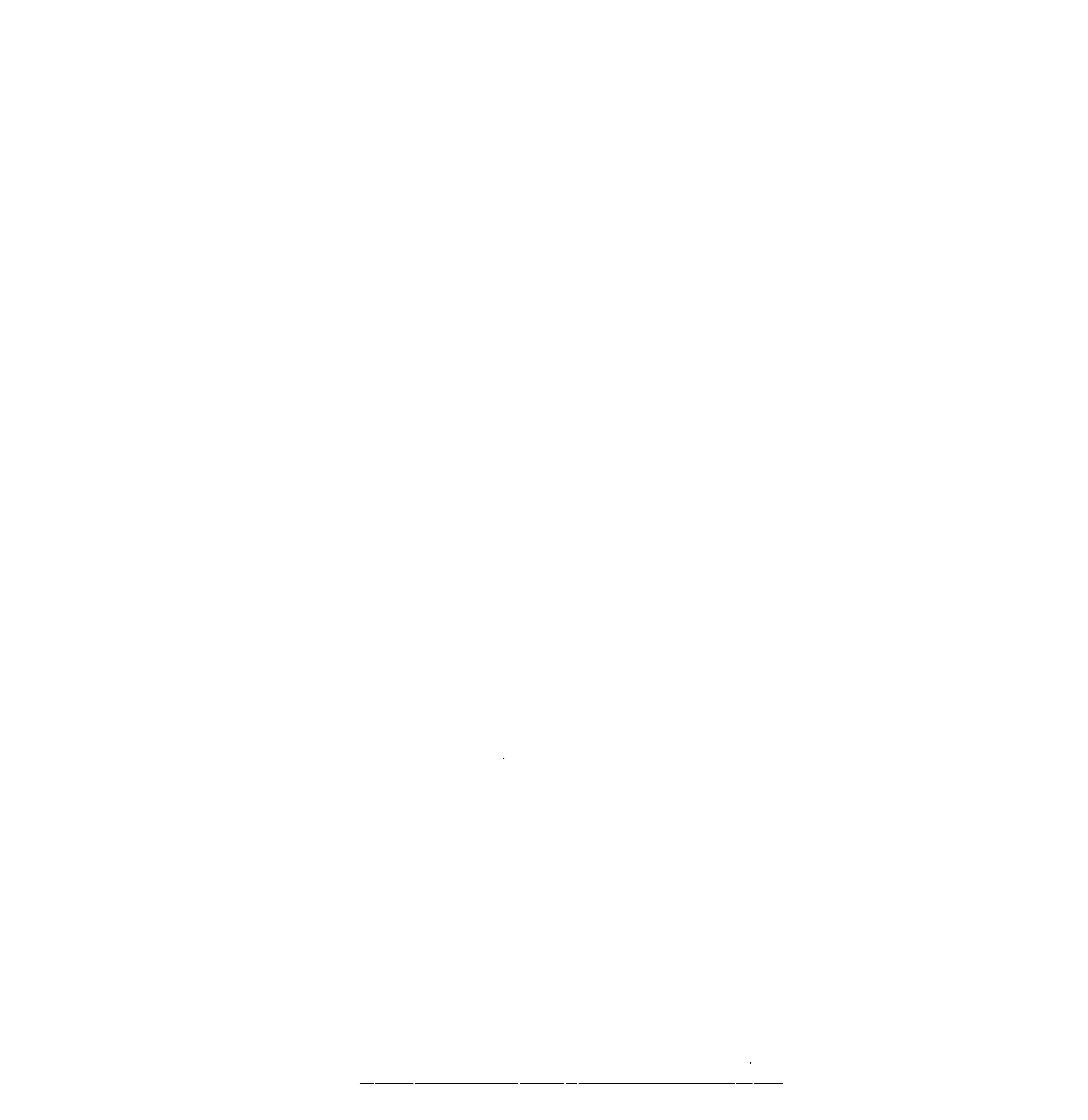
المؤرخ المحترف يشعر تلقائياً بصحة ما نقول، أي أنّ الفيلسوف متكلم أمته وزمانه والمتكلم فيلسوف جماعته وحقبته، فيشير بذلك إشارةً لطيفةً دون الإفصاح إذ مهمّته هي بالعكس إبراز الفوارق. ويبدي الفيلسوف المحترف تحفظاً أكبر بدافع التحيز والكبرياء. من يومئ إلى التعادل والمماثلة يعني في رأيه التأثير الخفي.

لكن المعلوميات، وهي فرع من الرياضيات، هدفها إثبات التعادلات، بل ممارستها لا تعدو ذلك، هي الحكَم بيننا. نطرح عليها السؤال: هل للفلسفة وعلم الكلام بنية واحدة أم لا، وننتظر منها القول الفصل.

كان المفروض أن يُطرح السؤال منذ زمن طويل. وإذا غفل عنه الكثيرون فلأنهم كانوا يتهيّبون النتائج. خشي الفلاسفة والمتكلمون معاً أن يحكم بالتهافت والتفاهة على جلّ القضايا التي ما فتئوا يناقشونها منذ قرون في شتى الأشكال والصور.

إذا تقرّر التماثل عاد كلّ شيء يتعلق باستقامة الاستدلال وليس بصحة الاستنتاج. وعندها لم يعد في الكون ما يثبت إثباتاً قطعياً مزاعم الفيلسوف أو دعاوى المتكلم.

هذا ما رسب في خاطري منذ أن بدأت أطالع كتب الفريقين. تمتّعت بالجميع وأفدت من الجميع دون أن أنحاز لأي واحد منهم، مشدّداً على المسائل والأدلّة، متغافلاً عن النتائج والخلاصات.



الفصل الثالث

المبادئ

16

تضع كل من الميثولوجيا[1] والفلسفة والثيولوجيا الإنسان في مواجهة الكون، ثم تنسى الأول وتنطق بصوت الثاني. تنطلق من تصورات وأمثال، من تشبيهات واستعارات، تستخرج منها مفاهيم مجرّدة، تضمّنها في عقائد وتجسّدها في طقوس، وتعيش على ذلك النحو مدة طويلة قبل أن تنتبه إلى أنّ الإنسان حاضر باستمرار أثناء العملية كلها وأنّ ما يرى إلاّ ظلّه ولا يسمع إلاّ صدى صوته.

الفضاء، فراغ أم امتلاء؟ الزمن، هو الحركة أم غيرها؟ النور، شيء أم انعدام الظلام؟ الصورة، عين المادة أم غيرها؟ الكون، مخلوق أم لا؟ الزمن والامتداد، محدودان أم لا؟ هذه الأسئلة وأشباهها ضمّنتها الميثولوجيا، أبرزتها الفلسفة، أحيتها الثيولوجيا.

نقول اليوم إنها، في حدود ما يعقل منها، موكولةٌ إلى العلم التجريبي.[2] وبالفعل إنه يدرس الحركة والحرارة وتغيرات المادة

---

(1) ينحاز إلى الميثولوجيا كل تفكير مجسد في صورة أو تشبيه أو مجاز أو مثل، إلخ.

(2) Spinoza, *Lettres.*

ومظاهر الحياة وتقلّبات الوجدان، حسب طريقة قارة تتدرّج من الملاحظة وجَمْع المعطيات ثم تدقيق المفاهيم، إلى التجريب والاختبار، وأخيراً إلى استنباط معادلة عددية أو هندسية ملائمة. إننا ننتظر من هذه المعالجة المنهجية، علاوةً على فوائدها العملية، أجوبةً واضحة، محددة، نهائية عن الأسئلة المذكورة.

هل حقق العلم التجريبي أملنا فيه؟

لا، أو حصل ذلك في حدود جدّ ضيقة. وهذا العجز النسبي يُبقي على الفلسفة، ينعش الثيولوجيا ويُحيي الميثولوجيا بواسطة الفن والشعر.

الآن نتساءل: ألم نكن منذ البدء مخطئين؟ ألم نضع أملنا في غير محله؟ هل العلم التجريبي مؤهلٌ للكشف عن البدايات والنهايات، عن الحق المطلق، علماً منا بأنّ التجريب صناعةٌ وأنه مرتبط بمجال غير مجال الأفكار، ببشرية غير البشرية، العاطلة، المتأملة، المتعبّدة، التي تهتمّ بمثل هذه المسائل؟

صحيح أنه تكوّن على هامش العلم التجريبي، هيكلٌ معرفي آخر، ذو طابع نظري استقلّ تدريجياً، ولا يزال يعزّز استقلاله يوماً بعد يوم، عن المنجزات العملية الملموسة. وبالطبع لم يلبث أن واجه المعضلات التقليدية، والفلسفية والكلامية، فحاول معالجتها. وإذا حصل هذا الأمر بصورة تلقائية، فلأن موقع الإنسان في الكون لم يتغيّر. أكان بواسطة لغة الشعر أو لغة الرياضيات، بواسطة الأمثال أو الأعداد، فإنه دائماً الإنسان، العقل، الذي يستنطق الكون، المحدود الذي يحاول إدراك اللاّمحدود.

يواجه العلم التجريبي حواجز لا يتعدّاها. يبقى أنه جاء بعد الفلسفة والثيولوجيا، على الأقل في النسق التاريخي الذي يهمّنا. فكل

ما زامن هذا العلم وكل ما جاء بعده، سواء مسّ العقل والفهم، أو المخيلة والإيمان، لا بدّ أن يتأثّر به. لم يعد ممكناً القولُ إنّ المعدوم معلوم، لا يمكن أن يُعلم بكيفية إيجابية، عملية، نفعية. كما لم يعد ممكناً تصّور أنّ المحدود يستطيع أن يُخضع لمنطقه اللاّمحدود، لا إيجاباً كما تدّعيه الفلسفة ولا نفياً كما تقرّره الثيولوجيا.

منذ أن ظهر العلم الوضعاني وكل ما نتخيّله، نفكّر فيه، نقوله، يحمل بكيفية أو بأخرى بصماته، فهو بذلك من قبيل الخيال العلمي، حتى وإن استعار أسلوب الميثولوجيا أو الفلسفة أو الثيولوجيا.[3]

وبالمقابل كل ما سبقه تحوّل بالضرورة إلى توهّم لاعلمي.

17

عندما نطالع الكتب الدينية، الكلامية أو الفقهية، الأجدى بنا أن نُهمل الأجوبة ونركّز على الأسئلة وبالضبط على ترتيبها. هذا الترتيب الموروث قد يغيب عن النظر بسبب تكاثر المقالات وتشعّب الاعتراضات، لكنه لا يكاد يتغيّر: تأتي المادة دائماً قبل الروح، الجسم قبل النفس، الحسّ قبل العقل، الكون قبل الإنسان، الناموس قبل العادة، إلخ. هذا الأمر لا نزاع فيه، فلننطلق منه.

تُفتتح كل كتب الثيولوجيا، أكانت جدلية أو تقريرية، تحليلية أو خطابية، بالكلام على الكون والأزل، المادة والصورة، المتناهي واللاّمتناهي، لكن في ورقات معدودات. رغم قصره، فإنّ هذا القسم بالغ الأهمّية إذ يشهد، ضمنياً، أنّ الموقف الفطري للإنسان هو موقف

(3) كل تفكير جدّي اليوم يجري تحت مراقبة العلم، أكان واعياً بذلك أو لا.

«الطبيعيين»، مع أنه لا يشار إليهم إلاّ بلهجة النقد والتوبيخ.[4] وموقف الطبيعيين، رغم ما تعرّض له من تفنيد واستهجان، لا يختفي أبداً بالكلية، بل ينبت مجدداً جيلاً بعد جيل. هذا في عالمنا المتوسطي، أمّا في غيره فإنه ظل يسيطر على عقول المفكّرين. والباعث على استمراره هو التجربة اليومية قبل أن يعتمده فيما بعد البحث العلمي المنتظم.

بعد الجزء المتعلق بالكون، الذي أُسنِدت دراسته اليوم لعلوم الطبيعة، من فيزياء وكيمياء وما يتفرّع عنهما من تخصّصات، يأتي الجزء المتعلّق بالأرض وبالإنسان وهو اليوم موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية، من تاريخ واقتصاد وسياسة ونفسانيات إلخ.

هذا الجزء الثاني، كالأول، يُعرض في كتب الكلام في شكل أسئلة وأجوبة. مع مرّ السنين وتضافر الجهود حرّرت المسائل فزادت دقّة ووضوحاً، لكن في الجزئيات. يمكن القول إنه بمقدار ما تتّضح التفاصيل ينغلق المجموع، بالنسبة لنا قرّاء اليوم بالرغم مما بذله المتأخّرون من جهد في سبيل التبسيط.

فمثلاً ما سرُّ ذكر الكلدانيين والتنجيم، المصريين والطب، البراهمة والرياضة في هذا الموضع بالذات؟ ما علاقةُ النجوم باستقرار المجتمع، الطب بالعدل، الرياضة بالأخلاق؟ كيف تدخل هذه الاعتبارات في تكوين مفهوم المروءة؟[5]

---

(4) وهو ما اكتشفه إخوان الصفا في القرن 4هـ/ 15 م، والانسيكلوبيديين الأوروبيين في القرن 18م.

(5) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 1 ص 79، 95،
ابن حزم، **الفصل**، ج 1.

هذه علاقات كانت بديهية في فترة سابقة عبّرت عنها أشكال وأمثال، جسّدتها رموز، سجّلتها كتابات ونقوش، تركت آثارها في كتب المتكلمين دون أن يقوى هؤلاء على استبانتها. نلاحظ نحن اليوم في تلك الكتب أن المشرّع، واضع القوانين، يستعين دائماً بالمنجّم وبالطبيب، بل يدّعي أحياناً الصفتين معاً. نلاحظ أنه يشاركهما في اشتقاق الاسم (حاكم، حكيم)، في الذهنية وفي الممارسة، لكن، إذا لم نبرح مجال الثيولوجيا، لا نفهم السبب. صحيح أن الثيولوجيا غير مطالبة بتوضيح ذلك لنا. همّها، بالعكس، هو إبراز تهافت ما سبقها من معتقدات، لا أن تكشف عن منطقها الخفي. مصلحتها هي أن تصوّر لنا، قبل زمن النضج والوحي، إنسانية صبيانية نزقة تافهة، تعيش في محيط تملأه مخلوقات خفية لا تقلّ سذاجةً وتفاهةً عنها. فوجب على الجميع، الإنس والجن، أن يتعلّقوا بالكواكب، أن يستمدّوا منها ما يمكّنهم من تنظيم حياتهم. لولا **الدهر**، وقراراته القاهرة الأزلية، لما استقام أمر هذه الدنيا. لا بدّ من مثل هذه القاعدة الصلبة لإرساء «سُنن» تحكم حياة الفرد والأسرة والدولة تحت إمرة **الحكيم** في تجسيداته الثلاثة: المنجّم، الطبيب، الناسك.

إن الأجوبة التي يتضمّنها الجزء الثاني من كتب الكلام متجاوزة، كما هي متجاوزة أجوبة الجزء الأول. أغلب المسائل المتنازع عليها لم تعد تعنينا. تتولّد عن مفردات ومفاهيم قد انغلق عنا معناها منذ زمن طويل ولا يستجليها، وبحذر شديد، إلاّ الباحث المزوّد بأحدث المناهج وأرقاها. ما يعنينا اليوم هو فقط تفنّن المتكلم في تقريب الأفكار ودمجها في هياكل جديدة. فيبدي في هذه الصناعة براعةً لا تنكر.

نعجب بالشكل ونهمل المضمون، إذ المهمّ بالنسبة لنا هو الترتيب.

الثيولوجيا تتّبع ولا تبتدع أبداً. تجيب على كل سؤال في موضعه المعتاد، حيث يعرض في إطار نسق ثابت موروث، لا تقدّم ولا تؤخّر. وكم من فائدة لنا في هذا السلوك الاتّباعي! ما يحافظ عليه هذا النسق الموروث، وعت بذلك الثيولوجيا أم لا، هو أن الجزءين المذكورين، الأول المتعلق بالكون والثاني المتعلق بالأرض وبالبشر، مستقلان الواحد عن الآخر. النظر في الكون لا يؤدّي إلى فرض سلوك معيّن. علم الأخلاق، الخاص بالفرد وبالمجتمع، لا يقتضي منظوراً محدّداً إلى الكون.[6]

يتوالى الفصلان دون استتباع أو تضمين. حاول البعض فيما بعد إثبات ربط ما. لكن المحاولة، سواء كانت ناجحة أم لا، لا تنفي ما تشهد به الثيولوجيا والفلسفة معاً.

والشهادة هي أن الإنسان يستطيع أن يعيش أميناً سعيداً دون أن يعلم مسبقاً حقيقةَ الكون. يكفيه أن يجتهد، أن يطرق باب المعرفة بقدر كبير أو قليل من الجدّ والصبر. يمكن للمجتمع البشري أن ينتظم، أن يوفّق بين المصلحة والأنانية، العقل والغريزة، الحاجة والطموح، دون اللجوء إلى قوة خفية، مستنيراً بالطبع بما يلاحظه حوله من تناسق وتجاوب. صحيح أن المتكلم يشكّ في أن مثل هذا الوضع قد وجد فعلاً في زمن وفي مكان ما، وحتى إن وجد لا يطمئن إلى بقائه، لكنه يقبل الافتراض ضمنياً في ترتيب مقالاته. كما أنه لا يستطيع نفي أن النجوم تضيء الجميع، وأن الطبّ يخدم الجميع، دون تفضيل وطن على وطن أو جنس على جنس. ليس في مقدوره أن يقرّر، كما يفعل عالِم الحفريات أو الأجناس المعاصر، من سبق من، الحكيم أم

---

(6) فرضية أساسية في هذا المؤلَّف.

النبي، لكنه يحفظ رغماً عنه إشارات، آثاراً من ماضٍ يجهل تفاصيله. يذكّر، ولو بكيفية مبطنة، أن جموعاً من البشر، متباعدةً، غريب بعضها عن بعض، لكل واحدة منها تصوّرها للكون ومحرّكِه، استطاعت مع ذلك إبراز مشرّعين موهوبين وفّروا لها قدراً كبيراً من الهناء والرفاهية واستحقّوا بذلك التعظيم والتقديس.

وأخيراً هناك نقطة لا بدّ من التنبيه إليها. عندما نتجاوز الفصل الأول إلى الثاني، إننا نترك الكون الفسيح لنهتمّ فقط بشؤون الأرض وهو مجال جدّ ضيّق. نسير إذن على درب الحدّ والحصر. هذا الاتجاه، من الأوسع إلى الأضيق، سيرافقنا باستمرار. كلّما تقدّمنا ضاق علينا المجال.

18

بعد الجزءين السابقين يأتي الجزء الثالث ليعرفنا بالزمن. أي زمن؟

لا الزمن الملتصق بالامتداد كما توضحه لنا اليوم نظرية النسبية، ولا الزمن الذي تعدّه لنا حركة الكواكب، إذ لو كان هذا ما يقصده المتكلم لَذكره فيما سبق. إنه يعني زمناً آخر، يحدّده بمعارضة الزمن الكوني الذي ينتفي في كل لحظة، فيعني الأزل، وزمن الكواكب الذي يكرر ذاته، فيوحي بالعود الأبدي. الزمن المعني في الجزء الثالث من سجل المَتكلم هو من تجربة البشر، له بداية ونهاية، لا يتولّد عن الزمنين الآخرين بقدر ما يكشفهما هو للإنسان.

ومرّة أخرى المهمّ في نظرنا هو ما ينفيه المتكلم لا ما يقرّره. بما أنه لم يطلعنا على الزمن، في مفهومه المتميز، إلاّ في هذا الفصل الثالث، فهو يشهد ضمنياً أن موضوع الفصل الأول وهو الكون

وموضوع الفصل الثاني وهو الإنسان في المجتمع، أو بعبارة أخرى موضوع الناموس وموضوع الشرع، يمكن التفكير فيهما دون استحضار مفهوم الزمن. ليس الزمن من لُحمتهما.

الأمر مختلف بالنسبة لموضوع الجزء الثالث. الكلام هنا على تجربة جديدة، على حادث حدث. ما هو؟ هل هو الحياة أم الإحساس أم الوعي أم الإدراك أم العقل؟ هذه مراحل نمو، متميزة، متوالية، تنمّ عن تقدّم وارتقاء.

بالفعل حدث حادث لم يعقله السجل الفلسفي وبالتالي لم يقف عنده المتكلم، وهو أن الحكيم [المتأمل الأولاني]، في وقت ما ولسبب ما، لم يعد يفكر في شأن المادة، في شأن ما هو قار ثابت لا يتغير، بل حوّل نظره إلى عالم الكون والفساد. هذا صحيح، مع ذلك لم يبرح إطار الزمن الدائري: المادة تنتقل من حال إلى حال ولا تتبدّل، الامتداد يتكرّر ولا يتجدّد، الشمس تطلع ثم تغرب لتطلع مجدّداً من المكان نفسه. الكون لا يرادف الحياة والفساد لا يساوي العدم.

الزمن، بمعنى الفصل الثالث، شيء محدث، غير متصل بمضمون الفصلين السابقين. لا ينشأ بالضرورة عن تهيّب الكون أو عن مراقبة أحوال الكواكب. لا بدّ لنا أن نتصوّر حدوث أمر غير مسبوق، تجربة فريدة تكون هي نقطة الانطلاق لانسياب الزمن، وبالتالي تفرض عليه وجهة معيّنة. ولا بدّ كذلك لتلك التجربة أن تكون مُرّة، مؤلمة، تجربة إخفاق، سقوط، خيبة أمل، إخلاف وعد. كان المفروض أن تستقرّ أحوال الأرض باستقرار هيأة السماء، إذا ما سارت على شريعة مستوحاة من حكم القدر. لكن الأمل لم يتحقّق. لم يثبت أيّ نظام بشري، بل غلب عليه التفتت والانهيار، يبدو أحياناً وكأنه على أهبة

إحياء وتجديد، ثم لا يلبث أن يتهلهل من جديد وينحلّ. السماء لا يضمن شيئاً ولا يعد بشيء.

تجربة الإنسان تجربة فشل وأمل ضائع، تجربة الحضارة وتجربة الملك. تبدو طويلةً لكنها عند التحقيق جدّ قصيرة. ولا بدّ لها أن تكون قصيرة حتى يتسنّى استرجاعها، بسهولة، في الذهن حتى توصف وتمثّل. وهو ما تفعله الذاكرة.(7)

للذاكرة أيضاً بداية. متى وكيف نشأت هذه القوة البشرية؟ أين تقع بالنسبة إلى الحياة والوعي والإدراك؟ ما علاقتها بالقُدرة على النطق، على التخيّل، على التمثيل والترميز؟ في كل هذا هل نحن أمام قُوَى متعدّدة أم وظائف مختلفة لقوة واحدة؟ نشعر تلقائياً أنّ الزمن، بمعنى الفصل الثالث من سجل المتكلمين، مرتبط بالذاكرة، لكن إلى الآن لا ندري كيف ذاك.

لا نجد في السجل المذكور أيّ جواب على تساؤلاتنا هذه، رغم ما نجد فيه من معلومات. إنّ الزمن الذي يقدّمه لنا، وفي موقعه بالذات، لا ينفصل عن الذاكرة، بل توجّهه ولذلك تقيّده وتنزع عنه صفة الإطلاق. إنه زمن مُوَجَّه، زمن داخل زمن، أو لنقلْ زمن مستقل عن الدهر.(8)

زمن موّجه، محدّد، مُخصّص، هذه صفات الرحم الذي تنشأ فيه، بمساعدة النطق ثم الكتابة، كل أشكال الحكي من قصص وأمثولة وحكاية وملحمة ومأساة وتاريخ ورواية. إنّ الأدباء، دارسي الألفاظ

---

(7) الرواية الشفوية اختزالية بطبعها. كلّ سنّة (كل تقليد) ترتكز على تاريخ مُيَسـر.

(8) إبدال الزمن الكوني بالزمن الإنساني طريقة ذكية لنفي حقيقة الأول. وهو ما يهدف إليه جهراً أغسطين في تحليلاته الشهيرة.

والعبارات والاستعارات والرموز إلخ، يتفنّنون في تعريف وتمييز صور الزمن (الراكد، الدائري، الأسطوري، التاريخي، الذاتي)، فيما يحاول علماء النفس منذ قرون رصد طبيعة الذاكرة، مجالها وآلياتها، بالمقارنة مع القوى الإنسانية الأخرى. يقف هؤلاء وأولئك على أرضية المتكلم [الثيولوجي]، وهذا بدوره يُحاكي صاحب الأمثولة. كلهم يتجاهلون عمداً ما أثبتناه من تسلسل وأسبقية انطلاقاً مما جاء في كتب الكلام نفسها. لا يلتفتون للحقيقة التي ركّزنا عليها وهي أنّ لا تلازم بين الزمن والمادّة كما لا تلازم بين الذاكرة والوعي أو الحياة.

ماهية الزمن وماهية الذاكرة، علاقة هذه بتلك، هذا ما لا يستطيع الإحاطة به لا دارس المنطوق ولا دارس النفس الناطقة. علينا إذن أن نوجّه السؤال إلى عالِم الأعصاب بل عالِم البلوريات، وننتظر، ربما طويلاً، الجواب.(9)

19

المحقّق عندنا إذن هو ترتيب المسائل، تواليها على النسق نفسه.

كل الفلاسفة، كل المتكلمين تعرضوا، ولا يزالون يتعرضون، في المقام الأول إلى المادة والامتداد، وفي المقام الثاني إلى الكواكب، بعبارة أخرى أولاً إلى ما لا يتغيّر أبداً وثانياً إلى ما يتحول ويعود باستمرار، إلى الدهر والناموس من جهة، وإلى القانون والسنّة المتواترة المطردة من جهة. ثم في المقام الثالث يبرزون الزمن والذاكرة

(9) H. Bergson, *Matière et mémoire*.
لا شك أن البحث التجريبي تجاوز كثيراً النتائج التي يوظفها المؤلف لإثبات مقولاته، لكنه لا يزال رائداً في هذا المجال.

والتاريخ.[10] يتعثرون في التفاصيل، يتخبّطون في المناقضات والاعتراضات، يتيهون في الردود والتفنيدات، لكنهم لا يحيدون أبداً عن النسق.

عند الانتقال من فصل إلى آخر يحصرون مجال البحث، وأكثر من ذلك يسحبون على السابق ما يصحّ على اللاّحق ولا يستدعيه الأول. فيخضعون ناموس الكون إلى قانون الكواكب إلى حدّ الترادف في العبارة، ثم يخضعون الناموس والقانون، الدهر والسنّة المطّردة، إلى الزمن الموجّه، موضوع الفصل الثالث، مع أن لا شيء يستدعي هذا السحب المفعم بالأخطار. العطف على السابق، بهدف نفيه، محو آثاره، التخلّص من تبعاته، هو ما يسعى إليه أساساً وباستمرار الفيلسوف والمتكلم.

من هنا أهميةُ دور رجل العلم التجريبي القادر وحده على إعادة الأمور إلى نصابها، أي الحفاظ على النسق. هذا لا يعني أنه ينجح حتماً فيما فشل فيه زميلاه ومنافساه. إلى حدّ اليوم لم يجب العِلمي بصفة قطعية على الأمثلة التي شغلت بال الفيلسوف والمتكلم، رغم تراكم انتصاراته في الميدان التطبيقي.

دورُه المتميز، الذي لا يشاركه فيه غيره، هو على مستوى المبدأ. إذ يذكرنا باستمرار بالنسق، بالسابق واللاّحق. لا يفتأ ينبهنا، يوقظنا من سباتنا المريح. يفعل ذلك دون أن يتعسّف في فهمه وعرضه لسجل الفلاسفة والمتكلمين. يقول للجميع: لا تنسوا توالي الأشياء، ترتيبها، تطوّرها.

---

(10) سنة تقابل نوموس اليونانية ومنها الناموس. الناموس هو ما تخطه الكواكب في السماء، ثم يرقم في سجل. يحصل إذن تنزيل بالمعنى الحرفي.

بذلك يسحب بساط المشروعية عن الفيلسوف والمتكلم فيما يقولان عن النواميس والشرائع، عن الكونيات والإنسانيات (موضوع الفصلين الأول والثاني من السجل الهلستيني)، إذ يدّعيان معرفة ما لا يعرفان أو ما لا يستطيعان البرهنة عليه. هذا لا يعني أنهما مجبران على الصمت بل فقط أنهما يتكلمان مستقبلاً تحت مراقبة رجل العلم التجريبي.

بالطبع لا أحد منهما يعترف بالهزيمة وينسحب من الميدان، بل يجهد الاثنان، الفيلسوف والمتكلم، على استرجاع نفوذهما باستبدال المادة التي يشتغلان عليها. فيتطاولان بدون تردّد على موضوع الفصل الثالث، على الزمن والذاكرة، ويطلقان لسانيهما بدون تحفّظ أو احتراز على النطق والخطاب، الرمز والحكي، الخيال والحلم، الغيب والصمت والصدى إلخ.[11]

وعجزُ رجل العلم، وهو عجزٌ نسبي ومرحلي، ما هو إلاّ ترديد لعجز سابق، لاصق بذهن الإنسان منذ خمسين قرناً تقريباً والذي كان الوعي به ربما هو الباعث على تخصيص الزمن وتوجيهه.

هل أفرغ رجل العلم كل ما في جعبته؟ هل قال كلمته الأخيرة؟ لا بالتأكيد. ويوم ينجح في فكّ لغز الذاكرة بمعناها العام، أي آليات حفظ الآثار والقدرة على استردادها في كل لحظة، ويرصد تلك القوة وتدرّج

---

(11) اضطرت الفلسفة الكلاسيكية أثناء القرن 19 م، سيما في ألمانيا، إلى أن تتحول إلى خطاب تأويلي (هرمنوتيقا)، بسبب التوسع المستمر للعلوم التجريبية والاجتماعية.
الوضع مختلف في فرنسا بسبب تأثير وضعانية أوغست كونت. من هنا الفرق بين منحى دوركهايم وماكس ڤيبر في علم الاجتماع.

أشكالها من الجماد إلى الإنسان العاقل، وهو ما يتوخاه منذ عقود، عندئذٍ يضيق الخناق على الفلاسفة والمتكلمين. فيضطرون إلى الكلام بلسانه.

أمنية وافتراض إلى حدّ الساعة، لكنها أمنية في المتناول وافتراض وارد وهو ما يحزن وربما يخيف الكثيرين.

الفصل الرابع

التوبة والنداء

20

تختلف الألفاظ، الصور والعبارات، اختلافاً كبيراً في مجالنا الثقافي، وفي غيره من المجالات يكون الاختلاف ربما أكبر، لكن المقصود في كل الأحوال واحد لا يتغيّر.

في وقت ما يعيش الإنسان الناطق - المفكر - الاجتماعي - التاريخي، تجربةً فريدة. والتجربة هي بالضبط أنه يشعر بالزمن، بل يكتشفه: يعي بغتةً أنه أمام مفترق أو حاجز أو سدّ. وفي الحين يدور على نفسه ليرى المسافة التي قطعها.

لا تهمّ العبارة المستعملة، نشأة التاريخ،[1] الوعي بالزمن، إيقاظ الذاكرة، المهم هو أن الوقفة بحدّ ذاتها تخلق نسقاً، تحدّد سابقاً ولاحقاً، نهاية وبداية، وهذا النسق الناشئ يتحول إلى مقياس ويرسم وجهة لانسياب الزمن، وبالتالي يعطي الإنسان القدرة على عكسه واسترداده. والقدرة المذكورة هي الذاكرة.

---

(1) François Chatelet, *Naissance de l'histoire* (Paris, éd, de Minuit, 1962)

Jaqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce?* (Paris, éd. De Fallois, 1992)

الذاكرة هي القوة على عكس الزمن دون الوعي بالعملية. لهذا السبب، وخلافاً لما يبدو لأول وهلة، لا تمثّل نقطة البداية بدءاً، بل تأتي لاحقاً، بعد الوعي بالتوقف والالتفات. الوقفة هي التي تستتبع المنطلق. ما إن تكون ذاكرةٌ إلاّ ويكون خلف واستدارة. فيُروى مبدأ كل شيء، النور، النار، الحيوان، الإنسان، النطق، إلخ..

متى وكيف حصل كل هذا، أي الوقفة - الاستدارة؟ من يستطيع أن يجيب على السؤال، جواب الواقع لا جواب الخيال، سوى الباحث المتخصّص في شؤون الماضي غير «المعهود»؟ فعلينا إذن أن ننتظر طويلاً. لكن أثناء الانتظار، وفي غياب جواب إجماعي قطعي، نستطيع، في حدود ما نعلم الآن، أن نتّخذ موقفاً مبدئياً من المسألة.

نعلم أن التاريخ المكتوب نثراً جاء بعد المحكي الموزون، وهذا المروي المتغنّى به من جيل لآخر يحفظ في مقاطعه ما تتوارثه ذاكرة القبيلة. وماذا تسجل هذه؟ أخبار الحزن والأسى، الهزيمة واليأس. كل تاريخ، بسيطاً كان أو معقداً، موضوعه الدائم هو الموت والخراب. وعندما يعدنا ببزوغ بعد أُفول، عندما يتولّى فكرة الدور والعودة، فإنه يرحل من مكان إلى آخر. ما يهدم هنا يشيّد مجدّداً هناك وعلى أيدي من لم يهزم ويشتّت. مصر يخلف آخر، شعب يطرد آخر، لغة تنسي أخرى، ثقافة تضم أخرى، دين يقفو آخر. وفي كل دور الخلاصة واحدة: الدعوة إلى نبذ التكبّر والرضى بالقدر.

هذا هو الجو الذي عاش فيه الإنسان الهلستيني طوال ألف سنة أو أكثر. تبدو لنا الفترة، عندما نقرأ أخبارها المدونة، طويلةً، غنية، مليئة بالمفاجآت. إلاّ أنها في الواقع تأتي بعد حقب وفترات متعدّدة ما كنا لنتصوّرها لولا ما وفّره للباحثين العلمُ الحديث من وسائل دقيقة ومتنوعة. ما قاله الإنسان الهلستيني عن نفسه، ما نُقل لنا عنه في

السجل، محدود ضرورةً بهذا الجهل الأساسي، هذه الظلمة المحيطة، إذ لم يعرف عن أصوله وسوابقه إلاّ أقل القليل. نأخذ الموسوعة التي ورثناها عنه ونرتوي منها كما لو لم نكن نعرف اليوم أنها تابعة لعوالم كثيرة متعاقبة.

مهما نقل اليوم عن سوابق العهد الهلستيني، والواقع أننا لا نعلم عنها إلا شذرات متفرقة، يجب أن لا ننسى أن ذلك العالم المجهول وجد خاتمته في الثقافة الهلستينية، بمعنى أنه كان عليه، ولا بد، أن يتوّجه إلى تلك الخاتمة بالذات.

خلاصة بديهية، ومع ذلك يتجاهلها من يصرّ على ربط العلم الحديث بالمادية (الدهرية) اليونانية، وكذا من يرى في انتشار الثقافة اليونانية في أعقاب حملة اسكندر فوز الغرب على الشرق.

أيامَ اسكندر، وأيامَ يوليس قيصر، خضع الشرق للغرب عسكرياً وسياسياً، لكنه ساد عليه ذهنياً وروحياً.

21

إذ يتذكر الإنسان المتوسطي، إذ يتشبّث بما يتذكر إلى حدّ أنه يصرّ على إيصاله إلى من يخلفه، إذ يفعل ذلك فإنه يشعر أنه عاش طويلاً، ربما أكثر من اللائق والواجب، وأنه قد وصل إلى حدّه. هل في مقدوره أن يروي تفاصيل ما مرّ به من بطولات ومن مآسٍ طوال خمسين جيلاً على أقل تقدير؟ لا بالطبع. لا بدّ له من أن يلخّص ويختزل، من أن يعطف كل أمر على البدايات.

لهذا الهدف، لضمّ الزمن إلى بعضه، تحتاج الذاكرة إلى نقطة بدء.

عندما يتكلم هذا الإنسان، الإنسان المتوسطي، ويقول: في الزمن الفلاني كان يعيش الشعب الفلاني أو البطل الفلاني أو الملك الفلاني، فإنه يشير إلى زمن بعيد جداً وقريب جداً في الوقت نفسه، زمن مكتنز ملتفّ.

لأي قصد؟ لأية غاية؟

كل ما يستردّ من الماضي، كل ما يسجّل ويذكر يصف التجربة نفسها ويخرج بالخلاصة نفسها ويكرّر النسق نفسه: من الغنى إلى الفقر، من الوفرة إلى الشحّة، من البراءة إلى الخطيئة، من الملحمة إلى المأساة، من القوة إلى الضعف، من اليقين إلى الشك، من الكبرياء إلى الصغار.

ونحن نقول: من الجاهلية إلى الإسلام،[2] معبّرين عن الفكرة نفسها، الحقبة نفسها، التسلسل نفسه، عندنا وعند غيرنا، لأن التجربة واحدة. الإسلام هو الغاية، المحطة، الجمع والخلاصة. وما قبله لا يمثّل العدد القليل من القرون المذكورة عند المؤرخين والأدباء، وإنما يمثّل الحقبة المديدة المقدرة اليوم عند الأثريين بستين (60) قرناً وهي، رغم ذلك، جزء ضئيل من الماضي الغابر.

عندما يلحقها نور التاريخ تتقلّص الستون قرناً إلى أقل من عشرة. فتتضاءل أكثر إزاء ملايير الأعوام التي يقول بها الفلكيون، أرقام كثيراً ما نشيح عنها حتى لا نسقط من الدوار.[3]

---

(2) الجاهلية، بمعناها الأعم، هي التاريخ الذي يصنعه الإنسان بمبادرته. الإسلام هو مباركة هذا المنجز بهداية الخالق. لكي يكون إسلام لا بد أن تسبقه جاهلية.

(3) لا يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها إذا وضعنا الأحداث في إطار 1500 سنة أو 2000 أو 6000 أو 40.000 أو مليارات السنين.

واقع مغلق نهمله ونتعلق بالمرحلة الأخيرة، سيما الجزء الأقرب من الراهن. ونقيس كل حدث بميزان ذاكرتنا، فنجعل مما سبق، مهما طال، وقفة، محطة نهائية. إنها بالحق نهاية بالنسبة لنا، لكنها نهاية موهومة.

فائدة العلم الموضوعي هي أنه يحلّ ما تعقده ذاكرتنا، يفكك ما تركّبه، يذكّرنا بالموازين والمقادير الصحيحة. فيمدّد ما عملنا على اختزاله جيلاً بعد جيل. يعيد كل شيء إلى موضعه: التاريخ المروي ضمن التاريخ الدارس المنسي، التاريخ البشري ضمن تاريخ الحياة، التاريخ ضمن الأنثروبولوجيا، الأنثروبولوجيا ضمن النورولوجيا.

بذلك تنكشف لعبة الفكر.

22

كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه.(4)

قصّته مؤثرة، سيما فينا أبناء إسماعيل، لأننا أعرناها صيغة أكثر صفاءً وبداهةً. نزعنا عنها كل الزوائد.

وأول ما يؤثّر فينا الاسم وما يوحي به من تعميم. إبراهيم أب الأمم، المنحدرة منه والداخلة في حماه، أثناء عصره وفي العصور اللاّحقة. إبراهيم هو دائماً الأب والخليل.

فيه وبه تحصل القطيعة الكبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد.

هو من يكسر ويجبر، يهدم ويشيد، يخفي ويظهر.

---

(4) إبراهيم اسم ومعنى. يشير إلى الحدّ الفاصل بين المعلوم والمجهول، اليأس والأمل.

هو من ينفي ويثبت، يجرح ويعدّل، يجادل ويقرّ، يشكّ ويؤمن. بكلمة واحدة إنه الذاكرة إذ تنهض وتسطو.

قصّة إبراهيم ذات ظهور وبطون، حمّالة لتأويلات عدّة. تخفي عنا معناها لأننا ننطلق منها لإدراك ذاك الواقع نفسه الذي هو الباعث لها. وجودها يشير إلى حقيقة جاءت هي لسترها، حتى تقلب منظورنا وتجعلنا نرى كل شيء، ما كان وما سيكون، الواقع والواجب، في ضوئها وأثرها.

لكن عندما نضع الأمور، كما فعلنا هنا، في إطارها المعقول، عندما نربط الأربعين (40) قرناً التي بدأت مع تجربة إبراهيم بعشرات الملايين من السنين التي سبقتها ومهّدت لها، عندئذ لا يهمّنا مضمون القصة بقدر ما تهمّنا كخطاب، كذكر، كإنتاج لقوة الذاكرة. تتحوّل مروياتها إلى علامات ونتوء، إلى نُدوب لجريان الزمن، ندوب يقف عندها ويثبت فجأة وعي الإنسان.

إبراهيم لغز، لغز الذاكرة، بزوغها، موقعها من الوعي، آلياتها، آثارها، علاقاتها بالإحساس، بالخيال، بالتميز وبالعقل.

23

نسجل، أول ما نسجل، أن إبراهيم هو صاحب المبادرة، هو الذي يقدم على قطع المسيرة ويوقف الزمن، إذ يتشكك، يحاور، يدعو، يجاب، يطمئن ويقرّ. وعندها تنقلب الأمور. يتحوّل الجواب إلى وحي وأمر.

نقرأ في الرواية التي نعتمدها نحن أن إبراهيم، قبل أن يخاطب أباه وأهله، يتحدّى الكواكب، الواحد بعد الآخر، ملخصاً في هذا الفعل البسيط الماضي كلّه. وعندما تظلّ الكواكب صامتة، لا تبدي تعديلاً أو

تصويباً، عندها يقرر إبراهيم مقاطعة أهله وما يعبدون. فيلغي الماضي، كل الماضي.[5]

والماضي ما هو؟

هو الحضارة، هو ما أنجزه الإنسان على ضفاف الأنهار التي تحيي الأرض وتطعم الناس. يهجر إبراهيم كل هذا ويختار الحرية والترحال. ترحالُه إذن اختياري متعمّد، غير البداوة التي تجري في أرض فراغ. هنا علاقة عضوية - تاريخية أي محددة الأسباب والأصول - بين هذا النوع المعاود من الترحال وبين المحافظة. في هذه العلاقة يكمن سرّ إبراهيم.[6]

عند هذه النقطة نلتفت إلى عالِم الأجناس لنسأله:

في مجتمعنا كلمة رحّالة مرادفة لكلمة حافظ، لماذا؟

في زمن ما تجسّدت قوةُ المحافظة في الإنسان الراحل المتنقل، لماذا؟

وهذه العلاقة، القائمة عندنا، بين المحافظة والترحال، هل هي خاصة بنا أم هي عامّة في البشر؟ بعبارة أوضح هل يوجد «إبراهيم» آخر غير إبراهيمنا، ظهر في ناحية غير ناحيتنا؟

---

(5) «وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون» (آية 26 من سورة الزخرف 43).
لم يعد إبراهيم يرضى بناموس الكواكب، بل يتطلع إلى أمر ينطق به إله حي يعتني بما يجري في الأرض.

(6) بداوة العرب (أو قسم منهم على الأقل) ليست أولية، كالتي يبني عليها ابن خلدون نظريته. إنها تالية، متأخرة، من تبعات التاريخ. مما يعني أنّ العرب عادوا إلى البداوة بعد أن انفصلوا عنها. أو هم في تذبذب مستمرّ بين البداوة والحضارة.

يجمع إبراهيم - أو الذكرى إن أردنا الوضوح والإيجاز - بين العقوق والوفاء، النسيان والحفظ، في أعقاب مسيرة يصعب علينا الآن التعرف على مدّتها أو تمييز مراحلها، إذ الذاكرة نفسها تحدّد ما تبقي وما تدع.

الذاكرة هي بالتعريف تشويشٌ على الزمن.

24

إبراهيم ابن الحضارة العاق. يهجرها ليتحرّر من ربقها وقيودها ويقيم على حافتها، لا بعيداً عنها ولا قريباً منها، لا داخلها ولا خارجها. يعرف عنها ما يحاكمها به. يعلم منها ما يكفيه ليقاومها بأسلحتها، العقلية والوجدانية.

في هذه النقطة بالذات تنفصل الذاكرة عن قوة التمييز ثم تعود لتخضعها لحكمها.

ما الداعي لهذه الثورة الردّة؟ ما سبب هذا الموقف المتكبر المتعالي؟ الواقع هو أن الحضارة لم تفِ بأي من وعودها؟ ماذا أنجزت وماذا خلّفت؟ ماذا بقي من سلطان الملوك وعزّة العظماء؟ الحزن والأسى. لماذا القلق والريبة والعنف والبطالة؟ لا الأغنياء أقل شقاءً من الفقراء ولا الأسياد أكثر طمأنينة من العبيد. ظنّ الإنسان أنه إذا تقرّب من آلهة كثيرة ضاعف حظه من السعادة والأمن. لم يصدق حدسه ولم يتحقّق أمله.

إبراهيم ثائر مجادل، لكنه فوق هذا وذاك رجل الفصل والتبسيط. قال: لم تنفع الكثرة فلأقنع بالوحدة. التوحيد لديه مسألة استدلال، خلاصة تجربة فاشلة. التوحيد مصادرة، مبدأ حياة. يقولها إبراهيم

صراحة: ربّ الأرض والسموات أمنن علينا بشرع.[7]

ويستطيع القارئ المتأوّل، الذي أتى لاحقاً وتأمّل ما حصل، أن يتمّ: ومع الشرع العلم والطمأنينة، حتى لا نجهل ولا نقلق. من اليأس نشكو والشكوى دعاء. أملُنا حياة براءة وهناء. ولبلوغ الهدف نختزل الفضاء في نقطة والزمان في لحظة. بك ومعك، باري الخلق والزمن، نعيد الكون ونبعث الروح.

إن صحّ قولنا هذا، وكل فكرة ذكرناها مسجلة في غضون «الآثار» المروية، يمكن أن نقرّر أن إبراهيم هو الأصل والمنبع، إذ يجسّد القوة الحافظة. فهو بحق أب الجميع، أب آدم ونوح، أب موسى وعيسى ومحمد.

وهذا هو بالضبط منطق السرد، أي سرد، منطق الزمن المعكوس، نواة الزمن السرمدي.

25

قد يقول الكثيرون: هذه تجربة العبرانيين، وربما تجربة أولاد سام وربما تجربة البدو الرحّل، ما علاقتها بباقي البشر؟ وهنا يوجد بالفعل مشكل طالما لم نعثر على آثار إبراهيم آخر عند غير الساميين.

لم نعد اليوم نعتمد فقط على ما جاء في الرواية المكتوبة، إذ كشفت الحفريات، في تلك المواقع التي قيل إنها مبدأ التغربة، عن

(7) «وأرنا مناسكنا وتب علينا» (آية 128 من سورة البقرة 2)
«قل إنني هداني إلى صراط مستقيم ديناً قِيَماً ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين.» (آية 161 من سورة الأنعام 6)

شواهد تعود إلى أربعين قرناً من الحاضر.[8] من غير المستبعد إذن أن يُعثر على آثار أخرى تؤكد معلوماتنا وتقرّبنا تدريجياً من الرواية الأصل الوفية لما حفظته الذاكرة الجماعية والتي نملك منها نسختين، واحدة عائدة إلى إسحاق والأخرى إلى إسماعيل، الثانية أكثر تركيزاً وأوضح تأويلاً من الأولى.[9]

والرواية الأصل، المتداولة شفوياً وجماعياً، قد تكون مجرّد عبارة محلية لتجربة بشرية عامة جاءت في أعقاب طفرتين، طفرة القدرة على النطق وطفرة قوة التمييز. إذا صحّت هذه الفرضية فالأمر يهمّ الإنسانية جمعاء. وإذا ما عُثر يوماً على «أب أمم» غير سامي، فالكشف سيقوّي الدلالة الرّمزية، الشكلية، للسيرة الإبراهيمية أكثر مما يشهد على صحّتها الحرفية. وفي هذه الحال علينا أن ننتظر لا نسخة مطابقة بل عبارة مماثلة. يكفينا أن نعثر على راموز أو أمثولة[10] أو ملحمة تحدثنا عن نشأة الذاكرة، عن أشكالها وتجسيداتها، عن علاقاتها بالقوى الأخرى، النفسية والروحية.

بيد أن ما يعنينا الآن أمر آخر.

وهو أن غير الساميين تولّوا ما حكاه الساميون. أدخلوا عليه تعديلات وتحويرات، زادوا عليه تعقيبات وذيولاً عدة، لكنّهم على

---

(8) A. Parrot, *Abraham et son temps* (1968); Bible: l'enquête archéologique in *La Recherche*, nov. 2005.

(9) نحن أمام روايتين للأحداث نفسها. واحدة تعود إلى أبناء اسحق وهي التوراة والأخرى إلى أبناء إسماعيل وهي القرآن. المقصود من كلمة تحريف هو استبعاد هؤلاء من الوعد.
تأويل محتمل في عين المؤرخ.

(10) بالمعنى الأفلاطوني.

العموم تقبّلوه كما تقبّلوا من الفنيقيين الحرف والنقد. هل هذه مجرّد مصادفة؟

لنعد إلى ما قلناه عن العهد الهلستيني وما عرف من امتزاج على جميع المستويات ولنضع سيرة إبراهيم في هذا الإطار. مهما تكن العبارة الأصلية وتفريعتها إلى أجزاء مستقلة، فإنها تأخذ دلالتها العميقة والمتّسقة، دلالتها الهيكلية، في هذا الإطار وفيه وحده.

تتطوّر صورة إبراهيم من عهد لآخر، من شعب إلى شعب، من لغة إلى لغة، بتوجيه متواصل وصارم من تلك الثقافة الجامعة التي تمتزج فيها وتتلاقح باستمرار الميثولوجيا، الفلسفة والثيولوجيا.

وها أسئلتنا للمؤرخ:

- هل قصة الخليل خاصة بالجنس السامي، أو بأحرى بالفرع العبراني؟

- ما هي العوامل التي جعلتها تميّز شعباً بعينه وتحافظ مع ذلك على دلالة إنسانية عامة؟

- ما الذي جعل القصة عامة وخاصة في آن مع أنها تحافظ على سيمات أصلها المختلط.

بعبارة أخرى، لماذا وفي أي ظرف عاد النسق المذكور أعلاه - من العظمة إلى الصغار، من الطمأنينة إلى القلق، من الاستقلال إلى الولاء، من الرأي إلى الإيمان - ليرادف نسقاً آخر، البعيد عن الأول، المضمن في سيرة الخليل والذي يؤول من الحضارة إلى البداوة، من الشك إلى اليقين، من الخضوع إلى الحرية، من الصمت إلى النطق، من الحِلم إلى الهمّ، من الدهر والقهر إلى العناية والتوفيق، من العقاب والنقمة إلى الرحمة والشفاعة؟

لا شيء في هذه المقابلات والتجاوبات واضح بديهي. لكي يحصل ترادف ومماثلة لا بدّ من إجراء سلسلة طويلة ومتّصلة من التأويلات للقصّة الأصلية. وعندها نتساءل بالضرورة: لماذا وقع الاختيار على هذه القصة بالذات، على هذه الشخصية بعينها؟ لماذا هذا التأويل وليس غيره؟

لولا طبيعة الثقافة الهلستينية، حيث تبدو مشروعة وتجرب على التوالي كل أشكال التحالف والمزج، حيث النقل من عبارة إلى أخرى، من أسلوب إلى آخر، من لغة إلى أخرى عمل عادي بل محبوب ومطلوب، إن لم نقل واجب، حيث الإحالة هي عين العلم ومنتهى الصناعة، لعجزنا حتى عن تصوّر المسألة.

يكتفي البعض بالملاحظة أن سائر شعوب المجتمع الهلستيني أبدت مع مرور الزمن انبهاراً وافتتاناً بالشعب اليهودي. والإشارة إلى ميل أو اهتمام أو فضول يوحي بأن هناك ضعفاً، غفلة، سهواً. ولماذا لا نقول صراحة إنه كان هناك استعداد تقوّى قرناً بعد قرن؟ لماذا لا نتكلم بوضوح عن هوى بمعنى النزول أو السقوط. أوليس الفلاسفة هم الذين روّجوا للكلمة الأخيرة وعملوا على تعميم مفهومها؟

في عالم مبني أساساً على التوافق والتبادل، بل الملاعبة بكل شيء، كان محتماً أن تصادف يوماً الفكرةُ صورة ملائمة. والفكرة هي بالطبع فكرة التجسيد، المحببة إلى كل النفوس، المؤملة، المتوقعة. يشهد على ذلك الاشتقاق. وعندما تتحقق الرغبة يتحوّل الشخص إلى شخصية والاسم إلى دلالة. فتحلّ الحكاية محلّ التفسير المعقول.

وبالمقابل، أو كنتيجة حتمية، يتشكّل كل تفسير، كل تعليل، كحكاية. على أي سؤال (لِمَ) يُجاب (كان). وهكذا الزمن الموجه،

الذي له بداية ووجهة، يُوجِّه بحدّ ذاته الفكرَ البشري في غير ما تقتضيه البداهة، يوجِّه إذن ليضلّ.

فتبسط قوة الذاكرة على ما سواها من قوى الذهن - تتحكم في الحسّ وفي التمييز، وفي المخيلة وفي العقل. لم يعد الإنسان هو الحيوان الناطق أو المفكر بل هو الإنسان الذي يذَّكَّر.

26

يمثّل دعاء إبراهيم خاتمة حقبة، طويلة جداً بدون أدنى شك. آثارها مبثوثة في الكلمات، في العبارات والتشبيهات، في القصص والأمثال، وربما في تلافيف المخ. هذه أمنية.

دعاء إبراهيم هو في الوقت نفسه نداء وجواب. والجواب هو الكشف.

إذا كان توجيه الزمن (إعطاؤه وجهة) يعني توقيفه قبل استدارته، إذا كان الفعل دَعَى يعني استدعى، استنطق، أي تلقّى، إذا كان هذا كلّه من جرّاء عمل الذاكرة، من نتائج وظيفتها ومجراها، فمن الواضح عندئذ أن المعارضة أو المناقضة لا تعدو أن تكون مواجهة، أي إظهار الوجه الآخر، الوجه المقابل، للشيء نفسه.

نستعمل نحن كلمات توجيه وتوقيف، جريان وانعكاس، لكن العبارة المتواترة، عبارة السيرة الكتابية، مشتقّة من فعل رأى.

إبراهيم يَرى.

قلنا إن الذاكرة لا تكون إلاّ مهيمنةً على قوى الذهن الأخرى. **الرؤيا** عندئذ هي إدراك من نوع جديد. تلمح الشيء ولا تقف عند ما تلمح، بل تتجاوز الحسّ إلى ما وراءه. رؤية العين تشهد على حضور

المرئي، تميّزه عما ليس منه، عما هو غائب وغير مدرك. يستنتج الرائي: هذا الشيء موجود الآن هنا، دون أن يستطيع القول: ما ليس هنا الآن كان أو يكون.

أما الرؤيا فإنها تحقق ما تعجز عنه رؤية العين. تحوّل الماضي والمستقبل إلى حاضر، تجعل ما كان وما سيكون واضحاً وضوح الحاضر بل تجعله في الحقيقة أكثر حضوراً من الحاضر المتذبذب الهارب في غالب الأحيان.

عند الرؤيا لا شيء يفصل الحلم عن اليقظة. وبما أننا أثناء اليقظة كثيراً ما ننخدع بشهادة الحواس المتقلّبة، يمكن القول إننا ندرك الحقيقة القارة المطلقة في الرؤيا وفيها وحدها.

وأخيراً، إذا كان الماضي والمستقبل يوازيان الحاضر في القيمة والمرتبة لا مفرّ من القول إن النهاية كامنة في البداية وإن البداية عنوان النهاية.

27

الرؤيا دعاء وإجابة.

من يدعو ومن يجيب؟

السيرة المعتمدة لدينا تشجّع على طرح السؤال.[11] الحق، الذي يكشف عن ذاته أثناء الرؤيا، هو الداعي والمجيب، الرائي والمرئي، الحاضر، الحي، القريب، الولي، إلى آخر الأسماء. هو الحاضر من الأزل، يأمر ويجود.

الرؤيا مبادلة، محاورة، معاهدة، موالاة.

---

(11) وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلمات فأتمّها.» (الآية 124 من 2 البقرة)

ينتفي السرّ إذ يحضر، مختزِلاً ما كان وكاشفاً عما سيكون. يذوب كل فارق، تنحلّ كل عقدة، يتّضح كل لغز. لا أحد يستطيع بعدئذ أن يقول إن الماضي بلا سبب والمستقبل بلا غاية، الفضاء خواء واللاّمحسوس لا يفهم.

تحصل الرؤيا والكون نور.

28

الكشف فعل ومفعول، والمكشوف، الذي هو نتيجة لدعاء وإجابة، ينقلب ليعود هو السبب، الدافع، المحرك. يصبح المكشوف، نهائياً إذ لم يعد هناك مانع، هو **الداعي** إلى الكشف.

فتختزل حوادث الماضي في أسماء (آدم، إبليس، نوح، إدريس إلخ)، كل اسم مرتبط بقصة ليست في حقيقة الأمر إلاّ تفصيلاً لحادث، أي لوقفة أو بدوة.

إلاّ أن هذه الأسماء تتوالى على نسق معروف لدينا: المادة ثم الصورة أو الطبع ثم الزمن ثم الحياة ثم القانون ثم الوجدان ثم الذاكرة. أمامنا حكايات تفصيلية داخلة ضمن حكاية شاملة، حكاية - إطار، لكل واحدة منها موضعها الخاص بها والملتصق بحادثة محدّدة تسمّى لهذا الغرض **قاطعة**.

ما نقرأ وإذ نقرأ هو علّة الكون. تسلسل القرآن (القول) هو تسلسل الكون إذ الأمر أمرٌ أي إنشاء.

تتميّز الثقافة الهلستينية بتعدّد المعلمين والشيوخ، كل واحد منهم يتحكّم في مجال معيّن (الطبيعة، الكلمة، الناموس، الجسد..). كل واحد يصدع بحقيقته ويقود حزبه. وهؤلاء الشيوخ والأئمّة كانوا في

سجال مستمرّ فيما بينهم، وأثناء السجال يتأثّر، رغماً عنه، الواحد بالآخر. فكانوا يتّجهون، بدون وعي، نحو نقطة التقاء، تلك الوقفة التي ذكرناها أعلاه. ذلك الدعاء الذي هو في الوقت نفسه نداء وسماع. لا أحد منهم عاجز أو متردّد أو رافض، إذ كلّهم شاركوا، إما شكلاً وإما مضموناً، بتخيّل صورة بيانية أو العثور على فكرة، في تربية القلوب وإعداد الأفئدة للسماع.

كان بعضهم يدعو إلى إماتة النفس، الاتّصاف باللاّشعور، مع التلويح أن هذا من قبيل الحنين إلى الممتنع. لو كان الأمر بخلاف ذلك، لو كانت الطمأنينة وقتل النفس غاية تُدرك، لما ظهر قط في أي جهة من الأرض دعاء وسماع. وبما أنه سَمِع دعاء في بلد معيّن فذاك يعني أن الأرض عمّها القلق والخيبة واليأس.

بعد أن تحقّق الجميع أن الكثرة لا تغني، أن تعدّد الأرباب والآلهة لا يضمن أمناً ولا استقراراً، وهو أمر لا يكون أبداً حسب ما تكشف عنه الرؤيا، هذا الذي لم يتحقّق منذ عهود، ها الواحد الأحد، الدائم المتعالي، من لا يشاهد إلاّ في آياته ولا يسمّى إلاّ بصفات أفعاله، والذي، رغم كل هذا، هو دائماً حاضر معنا، قريب منا، حافظ لنا، معتنٍ بنا، سميع مجيب، كريم مفضال، ها هو يجود علينا به منّاً وإكراماً، الآن وإلى الأبد.

وفي الحين ينتفي القلق وتذهب الحيرة.

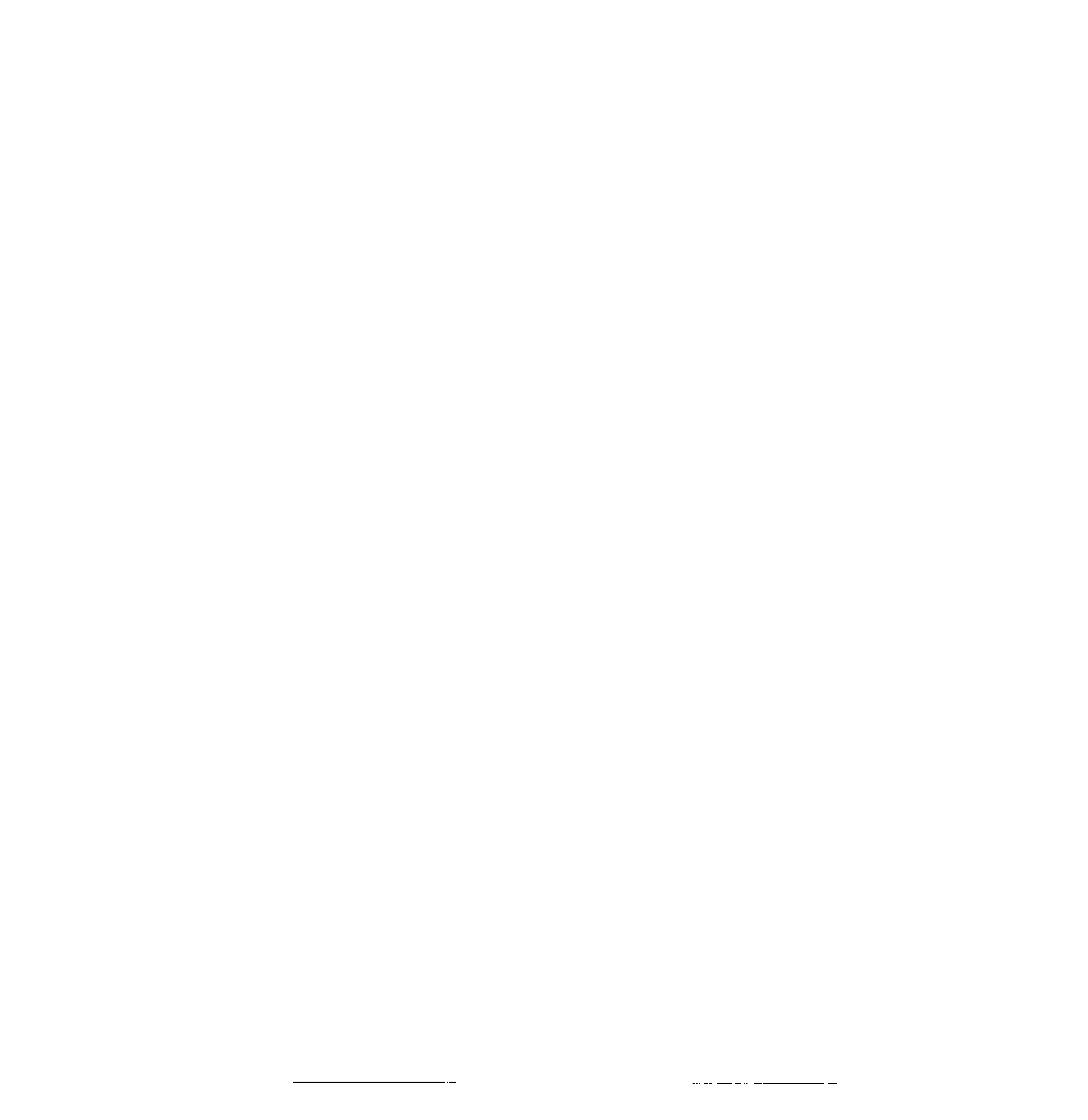
ومع القلق ينتفي الطموح. أُدركت الغاية، وُجدت الضالّة وهدأت النفس. لم يعد هناك داعٍ إلى بحث واستقصاء. كل غامض يُشرح، كل عقدة تُحلّ، كل لغز يفكّ بقصّة مواتية، تساق في بابها ووقتها. وهو منهج نعرفه كلّنا جيداً، إذ نلجأ إليه يومياً.

اسألْ تُجَبْ، اطلبْ تفسيراً تنعم بقصّة.

في هذا المنظور لا دين إلاّ وهو إبراهيمي المنحى.[12] وهذا ما لا نفتأ نردّده.

يبقى مطروحاً على الباحثين السؤال نفسه: هذا الذي وقع يوماً في منطقتنا، فقطع الزمن قطعاً، هل حصل مثله في منطقة أخرى وفي زمن آخر، بأسماء وشخصيات أخرى؟

(12) «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين» (آية 67 س 3 آل عمران)
«إنّ إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين» (آية 120 س 16 النحل)



الفصل الخامس

الدعاء والعهد

29

الواحد الدائم، ربّ السموات والأرض، يسمع ويجيب. هذه تجربة إبراهيم وهي خاتمة. يختزل بها كل شيء، الزمن والمكان، في نقطة.

وانطلاقاً من هذه النقطة يُعاد بناء كل ما يرى يعرف يتخيل، الكون، الحياة، الإنسان، الشعور إلخ. لا ماضي غير ما ضمّن لحظة الكشف ولا مستقبل سوى ما حصل فيها.

التجربة حصلت، في زمن ما وموضع ما، لا شك في ذلك، إذ نخبر عنها الآن ونتحاور في شأنها. لا شك أن أهل الكتاب عرفوها وتولّوها. لكن من الواضح أيضاً أن أقواماً كثيرة جهلوها، إما لأن الخبر لم يَبلغهم وإما لأنهم سمعوا به ولم يصدقوا. والإنكار أمر طبيعي مفهوم إذ اختزال المكان والزمن هو من عمل الذهن، هو اختيار، ضرب، من النرد، رهان. وإلاّ فالمكان هو هو، لا يزال قابلاً للانبساط والامتداد في كل لحظة، عند الطلب والضرورة. والزمن كذلك لا يزال قابلاً للجريان، والذهن لا يزال قابلاً لوضع التواليات، تمييز السابق والأسبق، البعيد والأبعد.

نعيش نحن مابعد التجربة. فيسعنا أن نفكّر بما قبلها بعيداً، مستقلاً. غير مختزل في لحظة الكشف، غير محدّد بها لأنه هو المحدّد لها. في وسعنا دائماً أن نختار، أن نرى وضعنا إما داخل تجربة الخليل وإما خارجها، إما منها وإما إليها.

وعكس ما يتبادر للذهن، حرية الاختيار هذه، كانت وظلّت متاحة لأولاد إبراهيم أنفسهم. انحصر الزمن في الذهن فقط وظلّ يجري بالطبع خارجه. وإلاّ لما سُمعت كلمة إبراهيم بعده ولتوقف الكون عنده. وإبراهيم نفسه لم يخلف وارثاً واحداً يكون نسخةً له، بل عدّة ورثة، بهم تنوّعت التجربة وعبارتها.

30

الواحد الدائم، من لا اسم له لأنه صاحب الأسماء كلّها. انكشف لإبراهيم وفي إبراهيم، في إبراهيم وفي ذريته المتكاثرة.[1]

حلّ في شعب، سُمّيَ بالشعب المميّز، المكرم، القديس. يُعرف، يسوع أمره من خلال تجارب ذلك الشعب الذي هو شعبه وقبيله.

وعلى هذا الشعب القديس، الذي به يدوم الدائم ويُدرك، أن يوالي غيره حتى يواليه غيرُه. أمرٌ هذا أم وعدٌ أم بُشرى بواقع يتحقّق؟ كل ذلك في آن.

إلاّ أنّ الزمن لم ينتفِ بل ظلّ يجري. وهذا الشعب المميّز لم يوالِ الشعوب الأخرى إذ ما كان يفعل ذلك إلاّ بالضمور والانحلال.

(1) لفظ خليل يؤدي معنى الصحبة وكذلك معنى المداخلة والملاصقة. يلوح هنا مفهوم التجسيد، لكن في حدود المعقول.

بل أسوأ من الانحلال، بشهادة أنبل أبنائه، شهادةٍ سجّلها ولم ينفها، هذا الشعب القديس لم يوالِ حتى نفسه.

لم تقبله الشعوب الأخرى إماماً. راقبوا طقوسه، سمعوا دعواه، تارةً باستغراب وامتعاض وتارةً بإعجاب وحيرة.

وها تجربة إبراهيم تتجدّد، تتكرّر وتؤوّل في إطار الثقافة الهلستينية مستعملةً الألفاظ والعبارات والمجازات الجارية آنذاك.

فيتحوّل الأب الراعي إلى أب حنون.

لا يكفي أن يكشف عن ذاته ويجيب النداء، الأولى به أن يتجسّد في شخص فرد مختار من الشعب المختار، أن يجود بنفسه. أن يكون الوسيلة والشفيع والمنقذ. كلام جديد، تصوّر مبتدع.

ما كان إلى ذلك الحين فكرةً مجرّدة، خيالاً، شبهةً متداولة في كل طبقات المجتمع، على اختلاف الأجناس واللهجات، يُفترض الآن كحادث طرأ في زمن محدد ومكان معيّن معروف.[2]

انكشف الواحد للبشر في صورة رجل عاش عيشة عادية، من المهد إلى اللحد إن جاز هذا التعبير، عيشة ذلة وهوان، احتقار وسخرية، ليبشّر الجميع، كباراً وصغاراً، أنهم يُنقذون، يخلّصون، ينعمون في عالم غير عالمهم بكل ما تمنّوه ولم يدركوه.

دعا إبراهيم وأُجيب. تكلّم وسمع. سمع وأصرّ على أن يسمعه غيره. ثم جاء بعده أنبياء كثيرون، مرّوا بالتجربة نفسها وتوقفوا عند

---

(2) نلاحظ دائماً في حديث النصارى خلطاً بين الواقع الحاصل وبين الرمز. الكلام هنا على ما آمن به النصارى في بداية أمرهم، ما فهموه من كلمات ابن الله أم الله، إلخ، لا ما تأوّلوه منها فيما بعد.
ردّ المسلمين هو على هذه «الأمانة» بمعناها الحرفي. ابن حزم، **الفصل**، ج 1 ص 118.

الحدّ نفسه دون تعدٍّ وبغي. أما الآن، في التجربة الجديدة، الحاصلة في الجو الهلستيني، فالسامع المتكلّم أبٌ، مجسّدٌ في ابن، يُسمع ويُرى إذن، بل من خلال الابن يسمع ويرى ويُلمس. عند معاودة التجربة، إظهارها، عند تمثيلها، عند الرفع أمام الملأ فإنه «يُستهلك» لحماً ودماً. فهو موجود الوجود الذي يفرضه الحس البشري، حتى لا يبقى مجال للشك.

إن لم يتغيّر الدعاء فالجواب يختلف. تتعدّد جوانبه، هو جواب للعقل وللقلب وللحواسّ. هذه تجربة كشفية لا شك فيها، هل هي تجربة إبراهيم؟

واضح أنها أوسع وأعمّ كما لو كان المقصود منها إقناع كل أنواع البشر، كل الطبقات المختلفة داخل مجتمع شاخ فتمزّق وتاه. لم يعد الأمر يتعلّق بشعب فُضّل على سواه وهُذّب بهدف تقديسه، بقدر ما يهمّ كل الشعوب، مهذّبةً كانت أم لا، داعيةً أم لا، متعطّشةً إلى أن تسمَع أم لا. الواحد الدائم ينكشف للفؤاد وللسمع وللعين وللّمس وللذوق. من يخشى أن ينخدع بحسّ فما عليه إلا أن يستشهد غيره من الحواسّ الخمس.

ورغم هذا لم يرتفع الريب، بل تنوّعت أشكاله وتكاثرت أسبابه. بقدر ما تضاعفت وسائل الإثبات، بقدر ما زادت بواعث الحيرة. التجربة الحسّية المتنوعة، عوض أن تكون حاسمة، باعدت بين البشر ولم تقرّب بينهم. قسّمت جمعهم الكلمات والعبارات والأمثال والتشبيهات، وأحياناً الحروف. حرف زائد أو ناقص وها الأحزاب تعبّأ فتتقاتل حتى الإبادة.

أيّ حل إذن سوى العودة إلى تجربة إبراهيم والوقوف عند حدّها، إذ الغلو في الإثبات يؤدّي إلى الفتور والحيرة؟

لم يكن مطلوباً من إله إبراهيم (هكذا سُمي لاحقاً لتميزه عن الإله الأب) أن يُلمس ويستهلك، كما كانت تفترض ذلك في معبودها فرق هلستينية كثيرة، بل لم يكن مطلوباً منه أن يُدرك بالبصر. يكفي أن يصدع، أن يُسمع. كان معبدُه فارغاً، لم يكن خالياً من حضور. اللاّحلول لا يعني العدم.

الأساس هو السمع والاستماع. لا الشعور والخيال والتصور.

إله إبراهيم كلمة، لكن حصراً، بلا تأويل ولا تمثيل.

31

وماذا يقول متكلّمنا؟

يقول ما لخّصناه أعلاه ويزيد عليه. عند مراجعته لأفكار البشر عن الربوبية إنه لا يمرّ مباشرة من الكثرة إلى الوحدة بل يقف عند أعداد بعينها: السابع، الخامس، الثالث، الثاني.

نترك للباحثين في أصل الأجناس مهمة الكشف عن الغاية من اعتماد هذه الأعداد الخاصة (عدد الكواكب وأيام الأسبوع، عدد الأصابع، وحساب الكفّ). نذكر فقط أنّ السابع والخامس لهما دور ثابت إلى اليوم عند بعض الفرق وأنّ الثالث والثاني لا يزالان إلى يومنا هذا موضع نقاش ساخن مع ورغم الاعتراف بأولية الواحد.

وهو ما يعرف بمفارقة التوحيد.(3)

نقرّ بالواحد الأحد لأننا لم نعد قادرين على عقل المتعدّد أو التعامل مع توابعه الاجتماعية، توابع التناثر والافتراق، عندئذ إما نمسك

(3) Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, 1981.

به ونتحاشى أي سؤال آخر، وإما نصرّ على التساؤل فنسقط في تناقضات لا حدّ لها ولا حلّ. إما الصمت وإما الجدل، الصمت هو ليل الصوفي الدامس، الجدل هو سجال المتكلم، مقابلة أنت وأنا بلا هدنة أو وفاق.

مواجهة، مبارزة أو صدى، جواب، نزول، حضور، تجسيد: موقف واحد، تجربة واحدة وإن اختلفت العبارات والمُثُل. الوساطة هي الوساطة، الوسيلة هي الوسيلة، أكان ذلك عبر شعب ومسيرته أو فرد ومحنته أو كلمة بمعانيها المتلألئة المؤثرة.

اليهودية، النصرانية، الإسلام.

هذا نسق له معنى. يبدو متكلّمنا أحياناً وكأنه يتولاّه فيرى الأمور من خلاله. لكنه في الغالب يميل إلى تولّي نسق آخر يعتبره أكثر دلالة وتماسكاً.

الطبيعة، النصرانية، اليهودية، الإسلام.

هذا النسق الثاني يحمل هو الآخر معنى الوساطة، الحضور، التجسيد، بدءاً بالتعدّد وختماً بالتوحيد، لكنه يمتاز عن الأول بوفائه للواقع التاريخي، واقع المجتمع الهلستيني المولَع بالنقل والمقابلة.

كلا النسقين يختتم بالإسلام الذي يعني أنّ الواحد لا يحضر، لا ينكشف، لا يتجسّد، لا في الطبيعة ولا في شعب مميّز ولا في أسرة ولا في فرد، بل في كلمة تُسمع، تُقرأ، تتلى.

وبما أنّ إبراهيم هو أب الأمم، فإنه يوضع حُكْماً خارج النسق، قبل البدء. تجربته فريدة، قابلة للتجدّد والتكرار، لكن في صورتها الأصلية قبل أي تخصيص. لا هو يهودي ولا هو نصراني، إبراهيم هو الخليل وكفى.

يجدّد محمد تجربة إبراهيم، في براءتها الأولى ولا يحيد عنها.

يستخلص منها العبرة كاملةً وهي أن خطر التجسيم قائم باستمرار، ومعه العودة إلى عبادة الأصنام، منبع الشرك.

ما إن نقرّ بالتوحيد، بالقلب ثم باللسان، حتى نزرع بذرة الثنائية (أنت وأنا) وندشّن توالي الشبهات، أي العقائد المذكورة آنفاً. هذا يعني أنّ اليهودية التاريخية تحمل في لبّها نصرانية افتراضية وإسلاماً محتملاً، كما أنّ النصرانية القائمة تحمل يهودية شكلية (أو لا تدّعي الكنيسة أنها إسرائيل جديدة) وإسلاماً اعتبارياً تحقّق بشكل ما في الثورة البروتستانية، كما أنّ الإسلام التاريخي حمل يهودية صورية (أهل البيت هم القبيل المقدس) ونصرانيةً شكلية ظهرت عند بعض المتصوّفين، مما دعا البعض إلى الكلام عن إسلام متنصّر، في الأندلس خاصة.[4]

هذا أمر لا جدال في وروده، إذ اعترف به المتكلمون السنّيون أنفسهم مراراً، حتى وإن استُغلّ بكيفية سجالية لا فائدة فيها.

والإسلام، بما أنه آخر القائمة، يتحمّل التطور كله ويفخر بذلك. يعتزّ أنه وارث، متمّ، خاتم الرسالات. يعترف أن هناك يهوديةً تاريخية (قديمة)، سابقة على الإسلام ومستقلة عنه، وهناك يهودية مجرّدة يتحمّلها ولا ينفيها، كما أن هناك نصرانيةً (بمختلف فرقها) تاريخية حاربها باللسان وبالقلم وبالسيف، معبّراً في كل حقبة عن استنكاره واستهجانه بل استبشاعه لها، ونصرانيةً شعورية دفينة وقابلة للانتعاش في أيّة لحظة، فلا تصدُق الشهادة بالتوحيد الحق إلاّ بقمعها واجتثاثها.

على غرار إبراهيم وعلى أثره يختزل الإسلام الماضي بهدف نفيه، تجاوزه مع الحفاظ عليه كمرحلة، كخطوة تمهيدية، كغواية تقود إلى الهداية.

---

(4) الإشارة إلى ما ذهب إليه القسّ الإسباني ميغل أسين بلاثيوس.

كانت اليهودية والنصرانية التاريخيتان انحرافاً عن الجادّة، انحرافاً عرفه ويعرفه الإسلام التاريخي نفسه،[5] كما تعرفه كل رسالة سماوية تنزل على الإنسان الحائر المتهوّر. لكن اليهودية والنصرانية هما في الوقت نفسه شكلان من الوعي والتأويل قابلان باستمرار للتحقيق، بل يتحققان فعلاً في ظروف معيّنة. فيكون الإسلام يهودي المضمون، وهو ما يهدّد أصحاب الظاهر، أو نصرانياً وهو ما يحدق ببعض الصوفية وغلاة الشيعة. الإسلام لا يكون إسلامياً حقاً إلا إذا وضع نفسه في خاتمة المسيرة الإبراهيمية، إلا إذا غالب وغلب كل نزعة تجسيدية، مادية، طبيعية بدعوى إقناع الإنسان البئيس التعيس، الذي لم يبلغ حدّ التعقل.

الإسلام إسلام عندما يتوخّى بصدق وصراحة إحياء تجربة إبراهيم من خلال محنة محمد أثناء الأمد المقرر.

إذ الرسالة، أية رسالة، تدوم ما دامت الأمة التي تلقّاها.[6]

32

عُدّتُنا في كل ما قلنا أعلاه، وفيما يقوله غيرنا عن الموضوع نفسه، هو المعروف عن حقبة محدّدة تقدّر بألف سنة، هلستينية وبعد - هلستينية، خاضعة كلياً لضوء التاريخ. ننظر إليها من زوايا مختلفة وحسب مناهج علمية عدة، لكننا ننتهي، رغم هذا الاختلاف، إلى

(5) تروى أحاديث كثيرة، متفاوتة الصحة في هذا المعنى. يسوقها في مقدماتهم مؤلفو كتب الملل والنحل.

(6) «ولكلّ أمة أجل» (آية 30 س 7 الأعراف)

«وإذا الرّسل أقّتت» (آية 11 س 77 المرسلات)

نتائج تكاد تكون متساوية في وضوحها وقوّتها الإقناعية. تتلخّص في تلك القفزةِ الهائلة التي قادت الإنسانية من العبارة الشفوية إلى التدوين، وهو ما نسمّيه تجاوزاً وباستعلاء أناني فجر التاريخ، قفزةٍ توازي في خطورتها قفزةً سابقة، لا ندري بالضبط متى حصلت، والتي استطاع الإنسان بموجبها أن يتخطّى الحس والوجدان إلى العبارة الكلامية.

لكن نحن، الأبناء الوَرَثة، لا نتكلّم على العموم، نتكلم حصراً على **النص** الذي جسّد **الكلمة** أو العهد.

ولا نعني بالنص كتابة جامدة، نعني به كتابة مقروءة. وما نلاحظ هو هذا التردّد المستمرّ بين القراءة والتلاوة، تهجّي الكلمات والمقاطع وتمثّل المعنى، الفحص والاستظهار، وهذه كلّها مفاهيم تؤدّيها مفردةً واحدة هي **القرآن**.

ليس القرآن كتاباً كالكتب. وإنما هو قراءة الكتاب الأم عبر صيغه المختلفة وتشكيلاته المتوالية.

ربّ واحد. كلمة واحدة. كتاب واحد.

لنقل هذا كتاب أو صحيفة أو سجل أو رقيم، الاسم لا يهمّ، المهم هو أنه لا يكون ذِكْراً إلاّ عندما يُقرأ ويُتلى، عندما يُعاد لفظه وسمعه. وهذا هو الموقف البديهي والضروري لمن يقلد إبراهيم، ينادي ليجاب، يدعو ليُدعى. لا يكتب، لا يملك الوقت ولا الإذن ليكتب،[7] حتى لا يغفل شيئاً مما يُلقى إليه. ما له إلاّ أن يردّد في نفسه ولنفسه ما يسمع لكي يعقله.

وما التشبّه بإبراهيم، إحياء تجربة إبراهيم في صورتها الأولى، تلك التي انتهى إليها عهد وبدأ بها عهد، إلاّ العودة إلى ذلك الموقف

(7) «ولا تعجل بالقرآن قبل أن يقضى إليك وحيه» (آية 114 س 20 طه)

المتميّز، موقف إنسان مابعد الوعي وما قبل الكتابة.

ماذا يَعني لفظ أمّي[8] الذي طال النقاش حوله إن لم يُفد هذه الحال بالذات. محمد أمّي، مفروض عليه أن يكون أمّياً، لأن إبراهيم كان، بل اختار أن يكون، أمّياً. إذ هجر الحضارة وضع إبراهيم نفسه حتماً قبل الكتابة. أما نودي، أما انتشل من بين المتكبّرين؟

33

إن كنتُ لا أسمع إلاّ ما أتلو، مَن يتلو إذ أتلو؟

يكفي أن نعود إلى أية صفحة من الكتاب ليلحّ علينا السؤال، إذ ما أكثر الإشارات في هذا الباب: الضمائر، وعددها لا يكاد يحصى، أسماء الوصل والإشارة، صيغ الأفعال، بل جميع العلامات النحوية تدعونا إلى التساؤل نفسه: من يتكلّم؟

بدون سابق إنذار ينقطع الخطاب ويتحوّل من صيغة المتكلم إلى المخاطب إلى الغائب، ويقفز من مستوى إلى آخر، من الحكي إلى الوعظ، من الوصف إلى الأمر. الخطاب موزّع إلى جهات عدّة، كله معانٍ وكله إشارات، كله بيان وكله لغز، كله واضح وكله منغلق.[9] وهذا التنوّع، إن لم نقل التناثر، إذ الإحكام موجود على مستوى آخر غير الذي نتكلم عنه هنا، هو عام في الكتاب لا يخصّ نسخة منه بالمقارنة مع نسخ أخرى، عكس ما يقوله البعض. كما يوجد التنوع نفسه في كل فصل وفي كل جزء.

---

(8) نبي لا يقرأ ولا يكتب؟ نبي لغير أهل الكتاب؟ نبي الأمم والقبائل؟ في كل الأحوال الإشارة إلى معنى واحد، الرحيم، الأصل والمنبت.

(9) ينطبق الوصف على التوراة بكيفية أوضح إذا ما اعتبرت في مجملها.

وإذ نتساءل: من المتكلم، نتساءل بالطبع ضمنياً: بأية لغة؟ هل هي اللغة - الأم، لغة الأزل، لغة الملائكة؟ وهل هي لغة الفؤاد والنجوى؟ هل لنا أن ندركها، وعندئذ في أي ظرف وفي أية حال؟ وهذا الذي ندركه ما وضعه وما حظّه من التعبير والتمثّل؟

ما بأيدينا اليوم، نحن القراء الأتباع، لا يعدو أن يكون مجرّد نسخة، لا جدال في الأمر. ولا غرابة فيه إذا تذكّرنا ما قلنا آنفاً عن الثقافة الهلستينية وكونها مرآة تعكس الكل في الكل.

بيد أنّ الانعكاس لا يحصل على وتيرة واحدة، هناك انعكاس مباشر وهناك انعكاس بواسطة، وبقدر ما تبتعد النسخة عن الأصل بقدر ما يخفّ الإشكال. الرواية بواسطة، شهادة فلان عن فلان مادة معروفة يشتغل عليها يومياً المؤرخون والقضاة. أما الصيغة المباشرة، الكلمة الملقاة بدون واسطة، فهذه إما تقبل على حالها بدون تطلع أو تساؤل، تتلى كما نزلت، وإما تُستشكل إلى ما لا نهاية. تطفو الشبهات على سطح الظاهر، فتُدقّق وتُقوّم وتختفي ثم تظهر من جديد وكذلك دواليك.

34

ما بأيدينا، نحن قرّاء اليوم، هو نسخة من الكتاب المشار إليه آنفاً، نسخة في صيغ أربع معتمدة.[10] والنسخة مكتوبة إما بلغة واحدة (عبرية أو عربية)، إما بلغتين (عبرية ويونانية) وإما بثلاث لغات (عبرية ويونانية ولاتينية)، وكلها كانت متداولة في الفضاء الهلستيني. النسخة مقسمة إلى أجزاء، كل جزء يسمّى بدوره كتاباً وفصلاً ويتميّز عن غيره بمضمونه وبأسلوبه.

(10) اختلف الفقهاء والمتكلمون في شأن الكتاب الرابع: الزبور؟ كتاب المجوس؟

من جزء إلى آخر، من لغة إلى أخرى، من مستوى إلى مستوى من الخطاب، ومن وراء الكاتب، أياً كان، هل نسمع صوتاً واحداً أم أصواتاً؟ نميل بطبعنا إلى القول بالثاني إذ هوانا دائماً مع التعدد. قبل أن نوحّد في فؤادنا ما يطرق السمع من أصوات متباينة، إننا نلتذّ بذلك التنوّع ونطيل التلذّذ به.

نتصفح هذا الكتاب، نقرأ الجزء الأول ثم الثاني ثم الثالث وكل مرّة نتساءل: ما القصد؟ يبدو لنا أنّ القصد هنا هو التهذيب أو الإخبار أو التأنيب وهنا الأمر أو التوجيه أو الإنذار أو الوعيد، إلخ. فنقول: لكل حال قصد خاص، هل تتوحد كل المقاصد الجزئية في قصد أعلى نستطيع أن ندركه؟ هل القصد العام مضمّن في كل جزء، يتكشف لنا فيما نقرأ، أم هو سرّ محجوب عنا لا نطلع عليه، مستقلاً عن غيره، إلاّ في أوانه؟

حكم الواحد إذن دائماً مرجأ، صيغته هي دائماً صيغة المستقبل. أو بعبارة أخرى التوحيد، بالنسبة لنا البشر، ليس حالاً قائماً بل غاية.[11]

35

يمثل ما سبق آداب التلاوة والترتيل. من يتلو الكتاب، من يقرأ بالمعنى الكامل، من يدعو ويسمع، يخضع بالضرورة لما قلنا آنفاً. إن لم يفعل، إن غفل عن كل تساؤل، عاد القهقرى وعبد الأصنام، سقط في حبال التجسيم.

الوثنية محدقة بنا جميعاً. لا أحد من أحفاد إبراهيم معصوم منها

(11) وهو ما تشير إليه الصيغة النحوية. التوحيد مصدر وحّد ومن يوحّد سوى الإنسان؟

وإن كان بعضهم أكثر ميلاً إليها من غيرهم. لا ينحصر الخطر في الماديات، في الرمز والعلامة كالصليب أو النجمة أو الهلال، ولا في مخلّفات التبرّك كالسجل أو الكفن أو اللوحة أو البردة أو الشعرة، بل الخطر موجود حتى في المكتوب، عند من يرفض مبدئياً تجسيم الربّ. من لا يسمع، مباشرة وبدون تردّد، الكلمة عبر اللفظ والحرف، فإنه يخضع لشكل خفي من الوثنية.

غير أننا لا نكاد نفلت من فخ الوثنية حتى نسقط في هاوية المفارقة.(12)

مفارقة لازمة للواحد ملازمةَ الواحد للمتعدّد. تقود إلى سجال لا ينتهي بين أتباع النُسخ الثلاث وداخل كل جماعة منهم، تارةً بالمناظرة الهادئة المنهجية وتارة بالمواجهة الدموية المدمّرة.

لا يلبث المتعدّد أن ينبعث داخل الواحد فتنشأ الفرق والأحزاب والنحل.

صحيح أنّ الأمة الواحدة تفترق لأسباب واضحة ملموسة، بسيطة وتافهة في آن، أسباب تعود إلى المصلحة والشهوة والأنانية أكثر مما تعود في الأساس إلى فهم وتأويل كلام الله، هذا ما لا يفتأ يردّده المؤرخون وعلماء الاجتماع. لكن هل كان الانقسام يطفو وينمو بهذه السرعة، هل كان يتمركز بهذه الشدّة، لولا غموض في اللفظ وشبهة في الكتاب؟

كل فرقة تطلب من نفسها ومن خصومها الإجابة بدون تريّث أو مراوغة على الأسئلة الثلاثة التالية:

---

(12) Platon, *Parménide*

الفارابي، كتاب الواحد والوحدة، 1989

- من المتكلّم؟
- بأية لغة؟
- لأية غاية؟

تطرح الفرقة السؤال، وبعد أن تجيب بما يُرضي هواها، تعود إلى النص بحثاً عن أدلّة تنسجم مع هواها. لا تقنع بالبيّن الواضح حتى تعضده بالملتبس المتهافت.

36

عزفت طويلاً عن مطالعة مراجع الآخرين، توراة اليهود وأناجيل النصارى، حتى سافرت يوماً إلى إحدى البلاد البروتستانية حيث توضع نسخة من كتابهم المقدس في مجرّ على رأس كل سرير في الفنادق. استيقظت أثناء الليل ولم أستطع معاودة النوم ففتحت المجرّ وأخذت الكتاب. لم أتجاوز الصفحة الأولى إذ لم أجد فيه ما أجد في القرآن، تلك النغمة التي ترغمني على مواصلة القراءة.

ثم مرّت الأعوام وبينما أنا منكبّ على دراسة القرآن مجدّداً إذ قرّرت التعرف على الكتابين الآخرين. فندمت على أني لم أفعل ذلك مراراً لا مرةً واحدة. عكس ما يخشاه بعضنا ويتمنّاه غيرنا، لا ينتج عن المطالعة أدنى ضرر بل العكس هو الحاصل. يخرج القرآن من المقارنة أقوى تأثيراً وأكبر قيمة.

هذا الفرق بين الوضعين، وضع القرآن ووضع التوراة والإنجيل، هو ما انتبه إليه متكلّمونا قبل سبينوزا والنقد التاريخي الحديث،[13]

(13) Spinoza, *Traité théologico-politique*; D. - F. Strauss, *La vie de Jésus, examinée d'un point de vue critique* (1848).

فوظّفوه أحسن توظيف في مناظراتهم مع خصومهم. قالوا ليهود ونصارى زمانهم: ما بأيديكم ليس كلام الله الواحد الأحد، فهو في أحسن الأحوال مجرد صدى. النسخة التي عندكم مهذارة مكرارة، متناقضة، وأحياناً سخيفة خرقاء. حالها حال مؤلّف جماعي يلخّص الأعمال والعادات، القواعد والأعراف، الأمثال والأشعار، القصص والمواعظ، أو بكلمة واحدة هي موسوعة محمولة، مكتبة في كتاب، تلبّي حاجات مجموعة من قبائل الرحَّل. تتكلم عن ربّ خاص بها، ملك مملوك لها، تصوّره وهو يخاطب شعبه الذي تعاقد معه بعهدٍ لا يفتأ يذكّر به ويحذّر من مغبّة تجاهله أو نقضه. فلا يزيد التذكير أتباعه ومواليه إلاّ تنطعاً وعقوقاً. وهذا الرب موصوف بالأضداد، مرة بخشوع وخشية ومرة بوقاحة واستخفاف. وهو متبدّل الأطوار، ودود حيناً وجبار مخيف حيناً آخر، أقواله معقولة في فصل وشاذة غريبة في فصل.[14] وبينما يسهر على شعبه، يراقب شؤونه الخطيرة والزهيدة، شؤون الحرب وشؤون الغذاء، ماذا يفعل بشعوب الأرض الأخرى، القريبة والبعيدة، المذكورة في الكتاب والمجهولة؟ هم أشباح في الكواليس إلى حين تنيرهم مصابيح المسرح.

ثم يزيد متكلّمونا: الكتاب الذي في حوزتكم، عدا أنه ليس كلام الله الواحد الأحد، لا يمكن أن يكون حتى «شهادة» إبراهيم، ولا ألواح موسى. هو شهادة من أنبيائكم المتأخرين، ممن عاصروا قضاة وملوك عشائركم، نصحوهم، وعظوهم، حذّروهم بدون جدوى كما تدلّ على ذلك ألفاظهم. كتابكم سجل، ملخص ومضخم في آن،

---

(14) يوجد في أجزاء كثيرة من التوراة جدل يشبه ما يجري في نفس «المسكون»، فلا يسع المسلم وهو يقرأ ما يقرأ إلاّ أن يقول: تعالى الله على كل هذا علواً كبيراً.

لأعمال ومِحن وتجارب شعب في غاية الخصوصية، هذه صفة لا تنكر.

فإذا صحّ كل هذا لا يمكن إجراء حكم عام على الكتاب، جاز التمييز والانتقاء بين مكوّناته المختلفة، بعضها يُستساغ ويُقبل وبعضها يُستشنع ويرفض.

وهذا الانتقاء موجود في كتابكم نفسه. من جزء لآخر، من نبي لآخر، نشعر بتضايق متزايد بما هو قائم وبالتطلّع إلى ما هو أعلى وأعمّ. الأحداث نفسها تروى مجدّداً بأسلوب مختلف ولغاية ناشئة، فتتحوّل إلى أمثال كما تتحوّل الأشياء إلى رموز، الحوادث إلى أفكار والرجال إلى أشباه.

بداية التأويل والتبطين موجودة عندكم فلِمَ ترفضون أن يُتمّمها غيركم؟

مَن يتخطّى ما عندكم ويذهب أبعد على نهج التبرئة والتبسيط، بأي حق تكذّبونه وترمونه بالانتحال؟ أوليس، بعمله هذا، أوفى الأوفياء؟ كتابكم نسخة، مجرّد نسخة، فلا يصحّ أن تكون حجّة عليه. إن قلتم إنّ كتابه، وهو أكثر بياناً وتضميناً نسخة، فكتابكم أيضاً نسخة. وإن قلتم أن ليس على كتابكم أن يكون الأصل، فليس على كتابه، هو أيضاً، أن يكون الأصل.

هذا مؤدّى قرون من السجال بين متكلّمينا ومتكلّميهم ولا يستطيع أحد اليوم أن يزيد على ما قيل.

نختزل السجال في مفهوم واحد هو مفهوم **التحريف** الذي هو خطأ في السمع، أي أن تسمع غير ما يُلقى إليك.

37

يُطنب مناظرونا في شأن اليهود ويوجزون في شأن النصارى.

صحيح أنّ الأناجيل لا تدّعي أنها كلام الله وإن ادّعت - وهو أمر أشنع - أنّ المسيح هو الرب مجسداً. صحيح أيضاً أنّ النصارى لم ينكروا التوراة إذ وسموها بالعهد القديم، السابق على عهدهم الجديد. فكل ما يُقال في حق الأول ينسحب على الثاني.

لكن الوازع الحقيقي هو ما أوضحناه سابقاً. الجواب على النصارى يأتي قبل لا بعد الجواب على اليهود، ضمن النقد الموجّه للوثنيين والمشركين والثنائيين.

لما كُتب العهد الجديد - أثناء القرن الأول الميلادي - كانت السيرة، كأحد فنون الأدب، قد تطورت منذ قرون، مثلها مثل فن التاريخ. عندما يقول النصارى إنّ شريعة اليهود تشهد على ألوهية عيسى، فإنهم يفكرون بفكر الكتّاب والمخبرين. نعني بقولنا هذا أنّ عيسى، كما يُصوّر في الإنجيل، إن كان ينتمي بلحمه ودمه إلى عالم اليهود، عالم الساميين، فإنه بشعوره وبذهنه ومنطقه وأسلوبه ينتمي إلى الثقافة الهلستينية. مهما يكن الرابط الطبيعي بينه وبين التوارة فذلك الرابط لا يصادف عبارة ملائمة، مفهومة للجمهور، إلاّ فيما يوفّره عصره. وإلاّ كان عيسى أحد أنبياء اليهود، وما أكثرهم!، ولما كانت محنته صالحة لإخراج درامي.

موقف متكلّمينا واضح في هذا الباب. يقولون بصراحة: المسيحية التاريخية لا تنتمي إلى العالم القديم، عالم إبراهيم المحدود ببلاد الرافدين ومصر، بل تنتمي إلى العالم الجديد الذي أنشأه اسكندر المقدوني وكرّسه يوليس قيصر تمهيداً، كما تقول الكنيسة، لظهور

المسيح. قد يندرج في العالم القديم عيسى النبي، عيسى المسلمين، لا يسوع النصارى يسوع الإله.

وإذ نلاحظ بالفعل أنّ الامبراطورية الرومانية انتهت، بعد ممانعة دامت ثلاثة قرون، إلى اعتناق المسيحية، فلأن هذا الدين نشأ في أحضانها وليس، كما يبدو، على أطرافها. اعتنقت ما هو من صلبها، لا ما طرأ عليها من الجوار.

هذه حقيقةٌ كانت تبدو بديهية لمتكلّمينا، فكيف طاب لخصومهم أن يعتبروها، طوال قرون وإلى يومنا هذا، مغالطة سجالية. الواقع هو أنّ المصلحة الدينية والسياسية للكنيسة كانت تدفعها إلى طمس الحقيقة. فنجحت إلى حدّ أننا نستغرب اليوم هذه المقولة، بل نشعر إزاءها بشيء من القلق لشدّ ما تبدو لنا أنها تخرق النسق التاريخي المعهود.[15] فليزم مرور سنوات عدّة من الفحص والتدقيق قبل أن نقتنع أن لا غموض في تنصّر الامبراطور قسطنطين ولا في سرعة انتشار تأويلات بولس الطرسوسي ولا في أمثال وتشبيهات عيسى، وإن كل ذلك يفهم بيسر إذا ما أعيد إلى محيطه الطبيعي، الثقافة الهلستينية التي وحّدت كل شواطئ المتوسط طوال ألف سنة. ليست مصادفة أن تكون اللغة اليونانية هي الوسيط للتلاقح والتأثير المتبادل بين الثقافتين، الهلينية والسامية. لم يعد يوجد مفكر غير متأثر بالثقافتين وينتمي إلى واحدة منها فقط.

ولنا في الوضع الذي نعيشه اليوم خير مثال على الحال آنذاك.

---

(15) لولا تعاليم الكنيسة لظهر للجميع أنّ المسيحية لم تغير الامبراطورية الرومانية بقدر ما تأثرت بعوائدها القديمة. الأمر واضح فيما يتعلق بالقانون، العام والخاص.

لا يزال بعض الباحثين في أدبيّات التوارة يجهد بحثاً عن الأصل العبري للنص اليوناني،[16] وهل له أن يجد سوى عبرية مهلّنة أو إغريقية معبرنة؟

من المتّفق عليه أنّ أتباع عيسى كانوا لا يفهمون على الفور عباراته. لم يكن كلامه بيّناً بالنسبة لهم. ولم يعد مفهوماً إلاّ في لغة بولس. وهذا كان بدون نزاع ذا ثقافة هلستينية. لم تستطع الكنيسة فيما بعد فصل هذه العقدة، فصل عيسى عن شيشرو وأفلاطون. أولا يعني هذا العجز أنّ الفصل كان ممتنعاً؟ فقالت عندها إنّ ذلك داخل في خطة ربّانية، وإنّ توحيد المجال المتوسطي، سياسياً على يد أباطرة روما، وثقافياً بزعامة مفكري اليونان، كان تمهيداً لمجيء عيسى المسيح. التمهيد حصل، لا شك في ذلك، لكنه كان نتيجة تطور تاريخي طبيعي.

فَهِمَ متكلّمونا هذا الوضع بسهولة، إذ لم يكونوا متأثرين كما نتأثر نحن اليوم بدعاية الكنيسة، ففصلوا فصلاً تاماً تجربة إبراهيم عن تجربة اليهود. قالوا: هناك بنو إسرائيل وهناك بنو إسماعيل. كما فصلوا فصلاً تاماً وواضحاً مأساة عيسى ابن مريم عن ذلك المؤلَّف العقائدي الناشئ داخل الثقافة الهلستينية (التثليث، التجسيد، الصليب، الحب، الخلاص) الذي عُنْوِن باسم المسيح واتُّخِذ ديناً للامبراطورية الرومانية.[17]

---

(16) انظر ترجمة أندره شوراكي للتوراة وللقرآن.

(17) الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، بيروت 1987، ص 93 إلى 125.

38

مَن منّا لا يعرف محنة أبناء الشيخوخة؟

أن تأتي في آخر القائمة يلصق بك عيوباً كثيرة ويمنحك بعض الفوائد. أكبر العيوب أنّ السابق يسم اللاحق بالكذب والانتحال. يُسأل اللاحق باستمرار: ما ميزتك؟ هل عندك جديد؟ يتجاهله الآخرون في حين أنه لا ينفكّ يذكرهم. الفائدة الكبرى أنّ المتأخر يشعر أنه حرّ تجاه ما سبقه. يؤكّد من البدء أن له حق المراجعة والتمييز. يقول لمن كان قبله: كانت لكم دورة، مُنحتم فرصة، ماذا فعلتم بها؟ لطالما كنتم محلّ تفضيل، لطالما عُوملتم باللين، فسامحكم ربّكم وتجاوز عن أخطائكم المتجدّدة، فماذا كان ردّكم؟

طبعاً الزمن يواصل سيره ولا يتوقّف عند رغبة هذا المتأخر. فيدور عليه كما دار على من سبقه. يُرغمه على الانصياع لحكم الجميع وطرق سبيل المتقدّمين.[18] إلاّ أنّ عند ظهور هذا المتأخر يكون الآخرون قد أنهوا دورهم، أفرغوا كل ما في جعبتهم، وكشفوا للقاصي والداني عمّا لهم من فضائل ورذائل. يكون الزمن قد فضح عوراتهم وأبان أنّ باطنهم غير ظاهرهم. فلا ينفكّون يشهدون على أنفسهم.

يتحوّل المتأخر إلى مرآة تعكس حالهم. فيضطرون إلى إنكار ما لا سبيل إلى إنكاره. وأخيراً يلجأون إلى جواب الأب المتضايق لولده الملحاح: هذه أمور فوق فهمك.

من يفهم ومن لا يفهم أو من لم يعد يفهم؟

---

(18) الإشارة إلى الفتنة الكبرى أيام الخليفة عثمان وما ترتب عنها من افتراق الأمة وظهور فكرة غربة الإسلام عند من التزم الحياد.

يقول خاتم القائمة: شهادتكم على الخالق مزعجة لي صادمة لشعوري وذهني، فسّروا لي هذا الأمر.(19) إني لا أنفي ما تقولون بل أستقبحه وأنفر منه. فلا يجدون جواباً سوى: اترك الزمن يمرّ، عش بعض القرون وعندها تفهم. إذ ما يزعجك اليوم، ما تنفر منه الآن، هو بالضبط ما يقنعك غداً. يمرّ الزمن ويعود خاتم القائمة ملحّاً: ها القرون قد توالت ولا زلت أشعر بالاشمئزاز نفسه. حينذاك يصدر الحكم النهائي: إنك لكافرٌ عنيدٌ متكبرٌ جاهلٌ!

تتوالى الأيام فيأتي ورثة أباعد ويدّعون أنهم مشمئزّون مما حمل هذا المتأخر، خاتم القائمة، عمّن سبقوه، متناسين أنه لا يمكن لهم أن يستنكروا ما عنده دون أن يستنكروا ما عندهم. العار عارهم قبل أن يكون عار المتأخر.(20)

بعد حين يدور الزمن على المتأخر أيضاً فيعود حكمه حكم من سبقه، لكن لولا ظهوره هو هل كان أحد يستقبح ما هو قبيح عند الساميين والهلّينيين معاً؟

---

(19) الصدمة أخلاقية كما عند فولتير، وهي كذلك ذوقية كما عند نيتشه الذي يقول:

Désormais c'est notre goût qui condamne le christianisme et non plus nos raisons. *Le Gai savoir* (livre III, par. 132).

(20) أوضح دليل على ما نقول هو ما يتعلق بوضع المرأة في الإسلام. ينسى غير المسلم أن ما يستبشعه موجود في العهد القديم (الحجاب، تكوين 66: 24؛ تعدد الزوجات يعقوب وأزواجه الأربع، تكوين 26-23: 35) وكذلك في العهد الجديد، في عبارة بولس:

Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Eglise. (*Ephésiens*, V. 22 -24)

39

كان متكلّمونا القدامى يطالعون كتاب الآخرين ويقولون إنها نسخة ملفّقة أو محرّفة من الكتاب الذي هو عند الواحد الأحد. وكانوا أيضاً لا يتردّدون في نقل تساؤلات الآخرين حول النسخة التي بأيدينا نحن، قبل الإجابة عليها إجابة تصيب أو تخطئ لكنها في كل حال صريحة لا لفّ فيها ولا مغالطة. فعلوا ذلك طوال قرون دون تهيّب ودون مؤاخذةٍ من أحد. ثم لاذوا بالصمت ودُفنت المسألة.(21) وها هي اليوم تعود للظهور كما لو كانت بدعة مستحدثة لم تخطر على بال أحد من قبل.

من المخاطب في القرآن؟

بأية لغة؟

لأية غاية؟

ما قيل أعلاه يكفي لإقناعنا أن لا مانع بل لا محيد من طرح هذه الأسئلة. إن لم نطرحها نحن فسيطرحها غيرنا، إن لم تُطرح اليوم فستطرح غداً. من الوارد جدّاً أن يعثر أحدُ الباحثين، في أثيوبيا أو آسيا الوسطى، على صفحات من الذكر سابقة على مصحف عثمان. ما المانع أن يتوصل متخصّص في الخط القديم إلى قناعة، وبحجج دامغة، أنّ لهجة مكة كانت غير ما توهّمنا إلى حدّ الآن؟

إذا حصل شيء من هذا، ولم يكن بدّ من الرضوخ له، ستحدث صدمة، بل رجّة، لا شك في ذلك. ثم ماذا؟ هل ينال هذا شيئاً مما

---

(21) كتب الباقلاني **الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان**. لم يُعثر إلى الآن، فيما أعلم، على مخطوط صالح للنشر، لكن نعرف ما جاء في الكتاب وبالتالي كل الانتقادات التي وجهت إلى مصحف عثمان.

يشعر به المسلمون الواعون إذ يرتّلون ما يرتّلون؟ هل ينعدم به ما يغشى الناطقَ بالعربية من خشوع كلما سمع جملة واحدة من الذكر؟

يستغرب ابن حزم، عقب متكلّمين مسلمين كثيرين، إذ يلاحظ أن مَنْ يعرف من اليهود غايةٌ في التعقل وصواب الرأي ونبذ الخرافات، وأنّ النصارى غالباً ما يرتبون شؤونهم أحسن ترتيب، ومع ذلك يصدق هؤلاء وأولئك ما لا يصدقه طفل دون البلوغ.[22]

والاستغراب نفسه أبداه منذ عهد النهضة وخاصة في أعقاب الثورة الفرنسية، كل من درس من الأوروبيين العهدين، القديم والجديد، دراسةً واعية نقدية.

لكن هل لهذا الاستغراب معنى؟ إنّ اليهود والنصارى، بفعل الزمن وحده، لم يعودوا يقرؤون كتابهم المقدّس كما كان يفعل أجدادهم. يتهجّون الحروف نفسها، يتلفظون بالمفردات نفسها، لكنهم يفهمون منها معاني جديدة خاصة بهم. لا شيء مما يُستشنع فيما يقرأون ويواجهون به يؤثّر فيهم.

والمسلمون المعاصرون يعيشون التجربة نفسها، سيما غير الناطقين بالعربية. والتجربة نفسها عاشها المسلمون قبل الهجمة الصليبية، تلك الهجمة التي سهّلت وربما فرضت العودة إلى عقيدة السلف. وسيعرف التجربة نفسها مسلمو الغد حتى لو تحقّق كل ما يتطلّع إليه النقّاد العقلانيون الأكثر تطرفاً. حتى لو أقاموا الدليل على أنّ «المصحف العثماني» لم يؤلَّف إلاّ في تاريخ جدّ متأخر، حتى لو أثبتوا أنّ كل المفاهيم القرآنية آرامية الأصل،[23] حتى لو لم ينجُ من هذا

(22) يعلق ابن حزم قائلاً: «أفي الحمق شيء يفوق هذا؟» الفصل، ج 2 ص 159.

(23) يقول الباحث الألماني كريسطوف بورغماير وهو متخصص في الكتابات =

النقد الهدّام إلا سورة واحدة، وهو ما يستبعده الجميع، حتى في هذه الحال لن يسفهَ ما قلناه عن «الرؤيا الإبراهيمية» التي انكشفت لفتى عربي سكن مكة وحمل اسماً يؤدّي معنى الحمد.

الزمن مخلاف. يغيّر فينا كل شيء. يغيّر مواقفنا من الكون والمجتمع والسياسة والأخلاق. يغيّر علاقاتنا بالطبيعة وبالجسد وبالأسرة وبالسلطة. . . هل من الضروري أن ننتظر أن يفعل بنا الزمن هذه الأفاعيل، أن يُرغمنا على التكيّف؟ هل من الضروري أن نفاجأ باكتشافات، علمية وتاريخية، مذهلة لنغيّر من أحوالنا؟ نستطيع من الآن أن نسير في هذا الاتّجاه. وذلك باعتماد التحليل العقلي والتاريخي فيما يتعلق بالنص الذي نقرأه اليوم. يكفي أن نستعيد موقف متكلّمينا الأوائل، موقفهم الحقيقي، لا ما نُسب إليهم بعد فترة الهزائم والتقهقر.

إذ كُتب علينا نحن أيضاً التيه والتحريف.

= الآرامية إن 70% من المشكلات الناجمة عن عدم تنقيط كلمات المصحف الأصلي قد تحسم بالتحكيم إلى السريانية، الآرامية في العرف العربي.

الفصل السادس

قراءة وقرآن

40

لا أنسى الغرض من هذه المكاتبة، أيتها السائلة. وهو أن تستعدّي لقراءة متمعّنة لكتابنا. لا بدّ أن تستعدّي بعناية تليق بما استغرق من وقت تنزيله وجمعه.

قبل القرآن عليك أن تتعرّفي على النبي الذي عاش ثُلثَي حياته الأرضية عيشة عادية متواضعة. وقبل النبي عليكِ أن تتعرفي على العرب، المخاطبين بالرسالة، والعالم الذي أحاط بهم والذي شاركوا بقدر ما في أحداثه طوال قرون، إن لم يكن آلاف السنين.

والعالم المذكور هو حوض المتوسط الشرقي وهو جزء من محيط أوسع كان مسرح تاريخ الحقبة. نفترض عادة أنّ الأول ظلّ منعزلاً أو قليل الاتصال بالثاني. يكفي أن يتمّ كشف أثري واحد يفيد العكس لتنقلب كل تأويلاتنا وافتراضاتنا رأساً على عقب. يجب علينا إذن أن نحترس وقبل أن نُقدم على أي حكم أن نقول، ولو ضمنياً، إن بقيت معلوماتنا على حالها.

لماذا هذا التهيّب، هذه الخشية، مما قد تُسفر عنه الحفريات؟ لأن ما يبدو لنا اليوم عجيباً، مذهلاً، باهراً قد يتحوّل بين ليلة وضحاها إلى

أمر تافه مبتذل. لا نزال نفكّر بفكر أجدادنا ظنّاً منا أن أفقنا المعرفي محفوظ لا يتغير. صحيح أنّ الواجب هو أن نضع أنفسنا موضعهم حتى نتفهّم أحكامهم، لكن ليس علينا أن نصادق على كل ما قالوه واستنتجوه. نعجب اليوم من شيء يخصّهم، نحار في شأن شيء ثانٍ، نشمئزّ من أمر ثالث، فلنكن على وعي من أن انفعالاتنا هذه مؤقّتة، مسوّرة بشروط.

ما نعرف عن العالم المتوسطي، عالمنا التاريخي كثير، لكن ما نجهل عنه أكثر. أي دور لعبه العرب فيه؟ نحرّر في هذا الباب نصف صفحة، إذ هذا كل ما نعلم منه علم اليقين، ثم نبادر بمعالجة موضوعنا الرئيسي، أي ظهور الإسلام. الواقع هو أنّ ما أثبتنا في هذا الحيّز الضيق هو أصل ومستند كل أحكامنا وعقائدنا.

لا نجد للعرب حضوراً يُذكر في المجال اليوناني الكلاسيكي. هذا صحيح، لكن للفرس حضور وكذلك للساميين الغربيين. وللشعبين معاً علاقات وثيقة وموثّقة بالعرب، بمن نسمّيهم نحن العرب، إذ كانوا المخاطبين بالرسالة.

حضورهم في «العهد القديم»، أي في تاريخ العبرانيين، واضح منذ الفصول الأولى. وحضورهم أوضح في الامبراطورية الرومانية، سيما بعد أن انتقل إلى الشرق مركز الثقل فيها. يُجمع الدارسون اليوم على أنّ بلاد الشام قد عُرّبت، بشرياً وثقافياً، ثلاثة قرون قبل الإسلام. أوَلا يجوز أن تكون عمليةُ التعريب والاستعراب قد تمّت في تاريخ أقدم؟

صحيح أننا، باستثناء بعض الفصول المتميّزة القليلة،[1] لا نرى =

(1) الامبراطور فيليب الملقّب بالعربي من 244 إلى 249 م.

العرب في هذا التاريخ إلاّ كأشباح، يلعبون دور الشخصية الباهتة، الرفيق العابر، من يقطع خشبة المسرح، يقول كلمته ثم يختفي.

أمر طبيعي، إذ ليسوا بدواً رحّلاً؟ هذا ما يقال عادة.

ماذا تعني كلمة رحّال في حال من ننعتهم نحن بالعرب؟ يملكون وطناً محدّداً، لا يشاركهم فيه أحد، يحاربون ضمن الجيش الروماني كسلاح متخصّص (سلاح الخيالة)، يؤمّنون الطرق، يجلبون المواد النادرة، يزوّدون غيرهم بأخبار البلاد النائية؟ أوَلم يُشبّهوا منذ القدم بالملاحين؟ إنهم «الوسطاء» بحق وامتياز. وكلما تساءل الدارسون عن عدم الملاءمة بين الثقافة المادية والحضارة الفكرية والروحية، كانوا هم المعنيين بالمسألة قبل غيرهم. لغتُهم، عاداتهم، نظامهم، مروءتهم، كل ذلك أكثر ثراءً وتفنّناً مما تؤهلهم له الطبيعة المحيطة بهم، أحوالُهم كلها تدعوا إلى الدهشة وتتطلب المزيد من البحث والاستقصاء.

من أين جاءوا؟ ما موطنهم الأصلي؟ ما سرّ إعرابهم، بلاغتهم؟ لغتهم المبينة المتينة كالمنسوخة عن مكتوب حتى قبل أن تكتب؟ شعرهم؟ حِرَفهم؟ أخلاقهم؟ لا شيء من هذا مفهوم بالقدر الكافي حتى يومنا هذا رغم جهود أجيال متوالية من الباحثين، قُدماء ومُحدثين، أصلاء ودخلاء، محبّذين ومستنكرين.

وإن كان وضع العرب لا يزال غامضاً، فظاهرة القرآن أكثر غموضاً.

= الزباء، ملكة تدمر الشهيرة حكمت من 267 إلى 272 م.
كان أغلب منجمي روما من أصل عربي.

41

كلامنا ليس على النبي العربي والصحراء، بل على رسالة الإسلام والمحيط التاريخي الذي هو، كما قلنا آنفاً، العهد الهلستيني حيث تتداخل الثقافات وحيث كثيراً ما يُتقِن المرء المثقف لغة جاره.

في تلك الفترة كانت الديمقراطية اليونانية قد انهارت منذ عهد طويل، أو بأحرى انتحرت على قول بعض المؤرخين. لم يفكّر اسكندر المقدوني ولو لحظة عابرة التوجه إلى الغرب، همّه الوحيد كان أن يطأ في أقرب وقت أرض فارس ويُتوّج بها قبل التأهب لغزو أقصى الهند.

كما انهارت الجمهورية الرومانية، أو انتحرت هي الأخرى، حسب ما يراه عدد من الدارسين. لم يصمد الرومان كما لم يصمد قبلهم اليونان لإغراء الشرق. خاطر يوليس قيصر بحياته ليكون ملك الملوك.

عند ظهور الإسلام إذن كان الشرق، في حلبة المتوسط، قد حسم لصالحه المنافسة الروحية بينه وبين الغرب، حسب الاستقطاب الذي اخترعه اليونانيون لأغراض تعبوية وطنية منذ كتاب هيرودوت.[2] انتهى الغرب المفترض بالذوبان في الشرق الأزلي.

ماذا بقي من ثقافة الغرب؟ نوع من السلوك الجماعي. ما يُعرف عادة بالآداب الهلستينية أو بالإنسية اليونانية الرومانية. لم تعد تعني سوى أسلوب في التربية والتهذيب، طريقة في تلقين فنون القول. يروّج

(2) إن هيرودت مؤلف كتاب «الاستقصاء» هو الذي أعطى للمواجهة بين الشرق والغرب طابعاً حضارياً، مع أنها كانت في زمانه تخصّ شعبين آريين، فارس واليونان.

لهذه البيداغوجية ويشتهر بها الخطباء وأمراء البيان.

وإذ نلاحظ أنّ العديد من هؤلاء، على رأسهم أغسطين الأفريقي، انتهوا باعتناق النصرانية، ندرك في الحين أن الأخلاق التي يدعون إليها، ليست سوى جزء من كل، فصل من فصول كتاب ضخم. يمكن الحفاظ عليها وتوظيفها في خدمة نظرة جديدة للكون والإنسان والتاريخ.

وإذ نلاحظ كذلك أنّ الكنيسة المسيحية انتقت من الثقافة الهلستينية أفلاطون وشيشرو - قبل أن تضمّ إليهما، بتأثير من التأويل العربي، أرسطو وإعطائه مركز الصدارة - نكتشف بالمناسبة عند هؤلاء المفكّرين الثلاثة كثيراً من الموضوعات التي تعتبر حكراً على الفكر الثيولوجي.

وعلى العموم نسجّل في الثقافة الهلستينية، في جوانبها السياسية والاجتماعية والفكرية والفنية، ميلاً واضحاً نحو الشرق، انجذاباً متزايداً نحو موطن الثروة والذوق والحذق والبراعة. فوق كل هذا، وربّما بسببه، موطن التناسق والتناغم، التبسيط والتيسير.

في الشرق يسهل الانتقال من التعدّد إلى الوحدة، من التناثر إلى الانتظام، من التنوع والاختلاف إلى التماثل والائتلاف، من فوضى الغوغاء أو تناحر الأشراف إلى الانقياد لإرادة الفرد المتسلط.

يأتي الإسلام في خاتمة هذا التطور العام، كما جاءت تجربة إبراهيم الخليل خاتمةً لتطور مماثل أثناء حقبة طويلة سابقة.

لا حاجة لنا إلى القول إن ما انعقد بفعل التاريخ هنا، في هذا الزمن وهذا المكان، قد ينحلّ، بفعل التاريخ كذلك، لاحقاً وفي بقعة أخرى. لكن ما حصل حصل، ولا يحقّ لأحد أن يدّعي، بغرض التقي والإنكار، أن ما أُنجز وتمّ، في أرض الجزيرة العربية وفي القرن

السادس الميلادي/ الأول الهجري، كان بالمصادفة أو كان نتيجة عناد أثيم.

42

عاش شعب النبي طوال ألف سنة يتذكّر إبراهيم وتجربته. ثم رافق الامبراطورية الرومانية طوال قرون، في عهدَيْها الوثني والمسيحي، تارةً داخل الحدود وتارةً على الهامش.

عاش النبي ثُلثَي حياته الأرضية بين هذا الشعب المعتاد على نقل البضائع وتبادل الأفكار. لم يكن أبداً متطفّلاً، دخيلاً على تاريخ الشعوب القديمة، على اليهود والنصارى، على المجوس وعلى الوثنيين. نشأ وتربّى بينهم. بل هو، إلى حدّ ما، واحد منهم، قبل أن يتبرأ منهم ويعتزلهم.

لا يجب هنا الكلام على الاقتباس والتأثر بقدر ما يجب الكلام على التأويل والاختيار. يجب الانطلاق، في حدود ما نعلم اليوم، والذي قد يتغيّر رأساً على عقب، غداً أو بعد غد، إثر كشف أثري واحد، من ثقافةٍ مشاعة دامت واستقرّت طوال ألف سنة، ثقافةٍ شفوية في الغالب، تدوَّن من حين لآخر أجزاءٌ منها، ثقافةٍ تنعكس فيها على درجات متفاوتة من الدقّة والوضوح الثقافة الهلستينية بعد أن اتّجهت اتجاهاً لا رجعة فيه نحو التوحيد في مجال العقيدة، التعميم والقطع في مجال الفكر، الإطلاق والاستبداد في مجال السياسة.

في هذا الإطار، بالنسبة لهذا التوجّه التاريخي العام، يبدو لنا، ضرورةً وبالاستتباع، أن الإسلام ليس سوى «قراءة» يقوم بها شعب بعينه، وذلك قبل أن تدوّن تلك القراءة الخاصة المتميّزة في نصّ مضبوط.

هذه ملاحظة تمهيدية تفرض علينا منذ البداية أن نفهم من كلمة قرآن ثلاثة معانٍ على الأقل.[3]

منطق هذه القراءة الخاصّة؟ مبحث سهل نسبياً لا يستوجب سوى تفكيك وتركيب ما جاء في النص.

الحاجة الكامنة وراءها؟ الهمّ الذي يقود إليها؟ مبحث أصعب طالما لم يحصل كشف أثري أو لغوي يقلب نظرتنا إلى الماضي والحاضر.

43

بلاد العرب شاسعة ومتنوعة. لا تزال في بعض جهاتها وإلى يومنا هذا مجهولة عصيّة على المستكشفين والسيّاح، رغم وسائل النقل

---

(3) 1 - قراءة خاصة للثقافة الهلستينية،

2 - الرواية الشفوية الأصل،

3 - الصيغة المكتوبة المحررة والمقعّدة.

للتدليل على النقطة الأولى أسوق مثالين. قارن آية 16 س 17 الإسراء وما جاء عند اسكيليس في مسرحية نيوبه:

Dieu, Lorsqu'il veut ruiner à fond une maison, crée chez les mortels la cause de cette ruine.

وآية 177 س 2 البقرة وما جاء في كتاب لوكريسس، طبيعة الأشياء:

La pitié, ce n'est point se montrer à tout instant, couvert d'un voile et tourné vers une Pierre, et s'approcher de tous les autels; ce n'est point se pencher jusqu'à terre en se prosternant, et tenir la paume de ses mains ouvertes en face des sanctuaires divins, mais c'est plutôt pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble. *De natura rerum*, livre V, p. 249.

كم نجد من أمثلة من هذا النوع لو تابعنا البحث في هذه الثقافة التي نشأ الإسلام في أحضانها! تأويل خاطئ لمفهوم الإعجاز دفع فقهاءنا إلى الإصرار على أن الإسلام نشأ في صحراء..

الحديثة من سيارات آلية وطائرات سابقة للصوت.

والعرب، كأرضهم، شعب متنوّع. هناك عرب الجنوب على اتّصال مستمر بأفريقيا، وهناك عرب الشرق المنخرطين في السياسة الفارسية، وهناك عرب الوسط المنعزلين إن لم نقل المتوحّشين، وأخيراً هناك عرب الشمال الغربي، محط اهتمامنا، والذين ارتبطوا منذ قرون بعلاقات وثيقة ومنتظمة بمؤسّسي الحضارة القديمة في الشام ومصر.

هؤلاء هم شعب النبي. يتميّزون عن إخوانهم، يعرفون ذلك ويصرحون به. هل عاشوا دائماً في الوطن الذي عُرفوا به؟ لا أحد يعلم ذلك على وجه الدقّة. ما نعرفه حقاً هو أنهم، تحت اسمهم المشهور أو تحت أسماء أخرى، ينتمون إلى جماعة أوسع تتعدّاهم إلى غيرهم.

ما نعرف نحن عن التاريخ القديم، إما عبر الرواية التقليدية وإما بواسطة الكشوف الأثرية الحديثة، كان متاحاً لهؤلاء العرب، وإن كان في شكل مختزل ومحرف قليلاً أو كثيراً. آثار الماضي كانت بادية لأنظارهم، يمرّون بها كلما حلّوا وارتحلوا. قد يمّحي بعضها أو يختفي تدريجياً عن الرؤية، لكن الكل يظل موسوماً في الذهن عبر اللغة والقصص، الأمثال والأعراف..

التلال، قطع من الرمل سارية، حسب قول الشاعر المعاصر.[4]

إزاء هذا الشعب التاريخي العريق نقف اليوم موقف علماء القرن التاسع عشر إزاء العبرانيين. إلى غاية القرن قبل الماضي كان الدارسون يعتمدون على التوراة وكتب التفسير من جهة وعلى حاسّتهم النقدية من جهة ثانية إذ لم يكونوا يملكون أدلّة مادية ملموسة. رغم هذا النقص،

---

(4) Saint-John Perse, *Anabase*

بدأ الروّاد منذ عهد النهضة يشتغلون على خلفيات النصّ، ما يوحي به من دون قصد، عندما يتكرّر أو يتردّد أو يستثني أو يستنكر أو يحاجّ، إلخ.

سلك بعض متكلّمينا مبكّراً المسلك نفسه في تعاملهم مع القرآن. حتى وإن بدا لنا أنهم يفعلون ذلك بدون انتظام، بدون منهجية صارمة وثابتة، فإنها كانت مبادرة طيبة يجب إحياؤها اليوم واستثمارها.

لاحظنا آنفاً أنّ دارس التاريخ القديم لا يسعه إلاّ تسجيل ميل عام، تيار جارف نحو فكرة الوحدة على جميع المستويات. انصهرت الوثنية، بقوة وبالتدريج، في التوحيد، كما أنّ الديمقراطية أو الأرستقراطية تحولتا قسراً إلى مَلكية، استبداد فردي متواصل. إذا كان الأمر هكذا، هل لنا أن نستغرب إذا حصل التطور نفسه في مكة، ميناء صحراوي مرتبط بكل مرافقه بذلك التاريخ القديم. يجوز القول إنّ التطور جاء ربما متأخراً ومختزلاً، لكن لا يمكن النفي أنّ المنحى واحد.

ما إن نقبل بهذه النتيجة حتى يلحّ علينا سؤال يصرّ الكل على تجاهله. هؤلاء العرب الذين نتكلّم عليهم، عرب الشمال الغربي، المتّصلون إتّصالاً وثيقاً ومستمراً بمصر والشام، ما الذي منعهم من أن يعتنقوا جميعاً اليهودية أولاً والنصرانية ثانياً؟ أوَلم يعطوا مهلة طويلة؟

ما سبب امتناع الأكثرية؟ لا بدّ أن يكون المانع النفساني قوياً إذ غالب الزمن وعارض المصلحة.

لو كانوا بالفعل أجانبَ دخلاء لسايروا الجموع، لكنهم لم يكونوا دخلاء، بل أعضاء مشاركين منذ البدء، منذ النداء الأول.

وبمَا أنهم رفضوا الانقياد، رغم الإغراء ورغم المهلة، فعلينا أن

ننطلق من هذا الواقع، أن نجعل من تساؤلنا أصلاً نبني عليه تحليلاتنا.

عرب الشمال الغربي، المُلحَقون بالمجتمع الهلستيني منذ أزمان، لا بدّ وأن يكونوا قد حملوا فكرةً خاصة بهم، ميزة تفصلهم عن غيرهم وتمنعهم من الانصهار في أولئك الغير. وهذه الميزة التي تجعل منهم أمّة رافضة لكل اندماج، لاصقة بهم منذ قرون.

ليست الإسلامَ، هذا واضح، بل بالعكس هي شرط ظهور الإسلام وسرّ انتشاره السريع.

افتراض عقيم؟ يجوز القول لولا أنّ افتراضات عقيمة أخرى هي التي تؤسس لأحكام تتجاهل عمداً ما يؤكده القرآن بلسان عربي مبين.

44

أدعوكِ، سيدتي الكريمة، إلى تجربة ذهنية بسيطة.

تصوّري أنكِ تعتقدين منذ البدء أنّ جدّكِ هو إبراهيم الخليل وأنكِ من سلالة إسماعيل ابنه البكر الذي أنجبه من سريته هاجر القبطية.

تعتقدين أنّ إبراهيم وإسماعيل ختنا في الوقت نفسه والختان علامة العهد المبرم مع الرب الواحد الأحد.

تعتقدين أنّ إسماعيل وعد مراراً، استجابةً لتوسل أبيه إبراهيم، أنّ شعباً عظيماً يخرج من صلبه.

هل هذه خرافة اختلقتها لدغدغة العواطف أو مفاخرة الغير؟ كلا، إنها شهادة مَن مصلحتُه في إخفائها، من يُسمّي ذويك بني إسماعيل أو أبناء هاجر.

في الوقت نفسه تسمعين بنبوءة تحذّر من كان منذ الأزل محلّ حظوة وامتياز وتقول: إن تماديتم في العقوق ونكران الجميل، إن

أصررتم على نقض الميثاق، سيهجركم الرب ويبعث نبياً ليس منكم يكون خاتمة النبيين وعلى يده يتحقق الوعد.

من يردّد هذا التحذير؟ مرّة أخرى من لا مصلحة له في ترويجه. وبما أنها شهادة متواترة، رغم ما فيها من غموض، لماذا يبادر من هي في صالحه، أي بنو إسماعيل، إلى استبعاد التأويل المحبّب إلى قلوبهم؟

تعلمين أنّ العديد من الناس يدعون أنّ النبوءة قد تحققت وأنّ المسيح قد ظهر. لكن غيرهم ينكر ذلك بشدّة. وأنتِ، بعد تأمل، ترين أنّ رواية المُثبتين لا تصدّق. يسع الربّ أن يظهر في أيّ صورة يشاء، وصورة البشر هي الأولى، لا شك في ذلك، لكن ما الداعي أن يكون «التجسيد» فعلياً، بشرياً، إلى حدّ البشاعة والنفور؟ أوَليس المقصود الإقناع برؤية العين وإدراك الحواسّ، أما كان يكفي الإيهام ليرتفع الشك ويحصل اليقين؟[5]

تصوّري أنكِ لا تستسيغين بطبعك عبارات مثل «أم الله»، «ابن الله»، «ثالث ثلاثة»، ولا تحملينها في أحسن حال إلاّ على وجه المجاز والتشبيه، عندها لا شيء يمنعك من الافتراض أنّ الوعد لم يتحقّق بعدُ وأنّ خاتم النبيين من ذرية إبراهيم لا يزال مُدرجاً في سجل المستقبل.

---

(5) «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم» (آية 157 س 4 النساء)
وهو ما تقول به بعض فرق النصارى (الدوقتيون في العصور الأولى والسوزينيون في القرن 16م.
في هذا المنظور يكون الإعجاز في المنع عن الفعل لا في العجز وعدم الاستطاعة. عندئذ لا بدّ من نهج تأويل رمزي للأعلام وللأحداث وهو نهج بعض نُظّار المتصوفة.

تصوّري، زيادةً على ما سبق، أنكِ تحكمين بالسلب على مسيرة بني البشر، تماماً كما حكم عليها إبراهيم، فتبرّأ من أهله ووجّه نداءه إلى الرب الأوحد. تقضين بإخفاق جهد الإنسان دون أن تستنتجي ما استنتج الوثنيون. لا تنساقي إلى الشك واليأس، لا تقولين مثلهم إنّ كل إله يُشخّص قوة طبيعة، إما طيبة وإما شريرة، فتتقرّبين عبر طقوس معينة إلى الأولى استجلاباً لخيرها وإلى الثانية اتقاءً من شرّها، وكل ذلك بهدَف التربية والتهذيب، التخلق بالأخلاق الحسنة.

ولا ترين كذلك استحالة إضافة الخير والشر، النور والظلام لإله واحد.

تصوري إذن أنّ ما سبق هو ما تعتقدينه تلقائياً، ماذا تكون خلاصتكِ؟ هذا هو سؤالي إليكِ، هذا هو الغرض من التجربة المقترحة عليكِ؟

لا أشك أن خلاصتكِ تكون أن ما ذكر يمثّل الشروط الضرورية والكافية ليُسمع من جديد نداءُ إبراهيم الخليل، وبأحرى على تلك الأرض التي زارها بضع مرات، والتي هي في آن قريبة وبعيدة، شبيهة بموطنه الجديد ومخالفة له.

ولكي يتجدّد بالفعل نداء إبراهيم لا بدّ من شرط زائد وهو أن لا تكون وساطةٌ، أياً كانت، بين المجدّد وصاحب النداء الأول، إبراهيم أب الأمم. لا بدّ أن ينتصب الداعي الجديد، ومن البدء، على قدم المساواة مع من سبقه في النداء نفسه.

فهم وإلى الأبد إخوةٌ له وإخوةٌ فقط.

إزاء هذا الداعي الجديد، الذي ليس دعياً ولا مدّعياً، بماذا يردّ الآخرون؟

—— —— —— —— —— ——

كيف يردّ من يقول إنّ الله كلّم موسى وإنه سطر بأصبعه الألواح التي نزل بها من الجبل؟

كيف يردّ من يؤكد أنّ الله أرسل ابنه بالنبأ العظيم، نبأ الفداء والخلاص، خلاص الناس جميعاً، مفوّضاً له، بهدف إقناع من جاء ليخلصهم من الذنب والندم، سلطانه على الحياة والموت؟

كيف يردّ هذا وذاك على من يقول بتواضع:

أنا اليتيم، أنا الأمّي، في ظلام الليل وعزلة الخلاء، سمعتُ ما سمعت ورأيتُ ما رأيت، وها أنا أوافيكم بما رسخ في الوجدان بلغةٍ يفهمها قومي.

45

هل يُتصور أن يكون النبي عرض على قومه، وهم أصحاب ذكر وحفظ، نسباً، مادياً وروحياً، غير الذي توارثوه جيلاً عن جيل منذ أقدم العصور؟ لو أقدم على ذلك أما كان ذلك أقوى حجة عليه؟

لو جاء بغير المعهود، لو قرّر نبذ المألوف، كيف كان يتعامل مع العادات القائمة والمنسوبة إلى إبراهيم: الختان، الاحتفال بواقعة الذبح، تقديس البيت، التبرك بماء البئر..)، بل مع الشعور، رغم الأمية الغالبة، بقرابة بين العربية واللغات السامية الأخرى. هذه أشياء سابقة على عهد النبي. لو أقدم على تجاهلها لكذّب دعواه.

وإذ نذكّر بهذا الواقع، بأن للعرب تاريخاً قبل الإسلام، نفهم بكيفية أفضل ما حدث في ظل الإسلام، سرعة الانتشار، الحذق السياسي عند الزعماء، الخبرة العسكرية عند القادة،(6) نباهة المتكلّمين

(6) Montesquieu, *Grandeur et decadence des Romains*, chap. 22.

القدامى، توأمة مكة وبيت المقدس، انتقال مركز القرار مبكراً من المدينة إلى دمشق، إلخ.

نلاحظ في هذا الباب استمرارية تشبه إلى حدّ كبير ما يلحّ عليه مؤرخو الثورة الفرنسية ودارسو روسيا البولشفية.

وقد تقولين معترضةً: إذا كانت المسألة عربية صرف أو على وجه التعميم سامية، ما علاقة غير العرب وغير الساميين بها، علماً أنهم يمثّلون اليوم أغلبيّة المسلمين؟ أما يتنصلون بالتدريج من الرسالة المحمدية كما تنكّر عدد كبير من الكلتيين والجرمان والسلاف لدين المسيح؟

إني أذهب أبعد منكِ قائلاً إن بعض من ينتسب روحياً إلى قريش قد يتساءل هو الآخر عن الثمن الذي أدّاه حتى يتسنّى له تأسيس امبراطورية واسعة. هل كان من الضروري، مقابل التوحيد، أن يخضع أيضاً للاستبداد وهو ما رفضه بعنف طوال قرون في مواجهة عنيدة ومكلّفة مع الفرس ومع الرومان؟ أما كان يكفيه أن يواصل ذلك التأويل الروحاني لعقيدته التقليدية الذي بدأ عقوداً قبل دعوة الإسلام؟ أما كان من الوارد أن تتحوّل المروءة العربية إلى فلسفة إنسية رفيعة المستوى؟

ما تقولينه، أيّتها السيدة الكريمة، ليس مجرّد افتراض بل هو أمر قد وقع، وعنه نشأت الحركة الشعوبية المناوئة للاستعلاء العربي، حركة فكرية وسياسية طغت على كثير من المناظرات الأدبية والأخلاقية وغذّت العديد من الفرق الضالّة إلى أن بدأ التراجع أمام الهجومات الصليبية نهايةَ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. لا شك أننا نلامس هنا ما قد يكون في المستقبل أساساً لتأويلات جديدة، إما تحررية وإما سلفية.

هذه تطورات لاحقة، سيكون لنا فيها كلام. أما الآن فإننا لا زلنا نقف على العتبة.

وقبل أن نناقش علينا أن نفهم. ولكي نفهم علينا أن نقرأ ولا نكتفي بالتلاوة. نقرأ النصّ الموجود اليوم بين يدينا. نقرأه بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة، بلا عقدة خفية. نقرأه في الأصل إن أمكن أو في ترجمات مختلفة نصحّح الواحدة بالأخرى.

46

نقرأ ماذا؟

القرآن، في المتداول، هو كتاب «بين دفتين». لكن لا أحد يقرأه كما يقرأ غيره من الكتب، كمقالة فلسفية، كمؤلَّف أخباري، كملحمة أو رواية، يبدأ بمقدمة وينتهي إلى خلاصة. قيل، منذ البدء، إن ترتيب السور خاضع للضرورة، لا يتّبع وجهة معيّنة بل هو معاكس لكل الوجهات وكل المناحي. من هنا التكرار، الإطناب حيناً والإيجاز حيناً آخر، تعدّد الفنون واختلاف الأساليب، ما يعدّه البعض وهم المؤمنون المتذوقون غنىً وغزارة ويرى فيه البعض الآخر عقماً وضحالة.

إن صحّ أن الجميع يرتّله حسب ترتيب المصحف، فلا أحد يتأمّله على الطريقة نفسها، بل لا أحد ينصح بذلك. المقصود من الترتيل هو إثارة المشاعر، استمالة القلوب، إحياء الروح، وقد يحصل ذلك بتلاوة جزء فقط وربما سورة واحدة. يبدو أن بعض السور تلخّص المجموع ولذا شُرّفت بأسماء خاصة. أما الباقي فهو عنوان فقط، واقع ومحتمل، منزّل ومحفوظ. والكل قرآن.

كل قرآن قرآن، بمعنى أنه تحقيق الكل في الجزء، المحفوظ في

المنزّل. فهو، بالتعريف، عند الترتيل ترتيب خاص بالسور والمقاطع، هيكلة متجدّدة لمكوّنات القرآن. من لا يفعل ذلك ينطق بكلمات ولا يقرأ قرآناً، وعندها لا ميزة للعالِم على الجاهل، للمتفقّه على الأمّي.

كل من يقرأ القرآن حقاً يبحث فعلاً عن فاتحة. فلا يعتقد أنها توجد بالضرورة في الصفحة الأولى أو الثانية من المصحف.

هل نشير بكلامنا هذا إلى تاريخ النزول؟ لا. علمُ ذلك ينفع، لكنه لا يكفي.

ما نشير إليه هو تأصيل من نوع آخر، تسلسل أعمق من التسلسل الزمني، لا يعاكسه بالضرورة لكنه لا يوافقه تلقائياً أيضاً، تسلسل يشهد على الصدع والكشف، عن الانغلاق والانفتاح.. هذه مفردات، ومرادفات لها كثيرة، تتردّد في مجرى القرآن. وما ذلك إلاّ لإرغامنا على أخذها مأخذ الجدّ.

هذا هو المستوى المطلوب منا، قرّاء القرآن، لكي يصدع فينا ما نقرأ ويشيع مغزاه في الفؤاد. قد يحصل للبعض ذلك بعد قراءة عرضية عابرة، وقد يتطلّبُ من البعض الآخر أن يسلك طريقاً أطول وأعسر، مع الاستعانة بالترتيب التاريخي الذي اقترحه الباحثون، قديماً وحديثاً، والذي، في النهاية، لا يضمن الوصول إلى النتيجة التي ذكرناها.

إذن تَوقَّعي الأفضل، أيّتها المسائلة، وانغمسي كلياً في «الكتاب».

47

القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجدّدة، متسارعة، متنامية لنغمة واحدة، ردّة عنيفة على صدمة مروّعة وكشف مذهل.

الكشف عن إخفاق الإنسان.

الصدمة من عقوق الإنسان وعناده.

الردّة على أنانية الإنسان وغروره.

مرّت قرون على نداء إبراهيم، تعاقبت الأجيال، كل جيل خُصّ بنبي يذكّره وينذره. ومع كل هذا لم يتغيّر شيء، الفواجع لم تنتهِ والإنسان لم يقلع عن غفلته وكبريائه. لا يسمع ولا يرى، بل يخترع كل يوم لعبةً جديدة يتسلّى بها عن بؤسه وقنوطه.

هذه هي حال الإنسان. لم يتغيّر ولن يتغيّر لأنه عنيد ولأنه كفور. وبما أن الأمر كذلك فلا بدّ من محاسبة، لا بدّ من عقاب إن لم يكن غفران.

الألفاظ، المُثل، المجازات والتشبيهات، كل ألوان الخطاب المستعملة في القرآن، وما أكثرها، لا تخرج عن هذا المنحى. القاموس متجانس واحد.

قاموس تجّار، لا لأن النبي مارس التجارة لمدّة قصيرة، كما يدّعي البعض، بل لأنه قاموس جماعة وحقبة وثقافة بكاملها. وهو ما أثبتناه آنفاً.

المهّم ليس هنا، بل فيما طرأ على نفس فتى من قريش خالف قومه ونبا عنهم.

فتى يلاحظ ما لا يلاحظه غيره. يؤثر في وجدانه تأثيراً يقلقه، يذهله، يؤرقه ما لا يلفت أنظار ذويه ولا يحرّك منهم ساكناً وهم العقلاء الفضلاء أصحاب همّة ومروءة. ماذا يعني الأمر إن لم يعنِ أنّ الفتى يجتاز تجربة فريدة، غير عادية بين أبناء جلدته.

ذات يوم يرتفع بغتةً الستار ويرى الفتى، لا فيما يرى النائم، بل يرى يقظةً رؤية العين ما هو محدق بالإنسان المتكبّر المغرور، الساهي العقوق، يرى السماء تتهاوى، والأرض تهتزّ والبحر يفور والجبال تتسابق. وليس ذلك كابوساً يتخيّله بل هو خبر على حادث قريب، عن قضاء لا مفرّ منه.

ورغم أنّ الحكم متوقع منذ القدم، إذ لكل جريمة عقاب ولكل تحدٍّ حدّ، رغم أنّ الساعة غاشية، تكاد تقرع الأسماع، فإنّ الجمّ الغفير لا يزال لاهياً غافلاً، حتى الذين يقرأون الكتاب ويحذّرون به غيرهم منذ عقود. إنهم يقرأون كما لو كان لغواً عابثاً. صدّهم عن الذكر المال أو اللذة أو السلطة أو النفوذ.

النبي وحده يرى. هل كان حظّه أنه لم يشارك في هذا اللهو إذ كان مسكيناً يتيماً مهجوراً؟ هل كان الحرمانُ سبيله إلى الحق؟

والحق هو أنّ أصل كل شرّ وكل هفوة النسيان، التنكّر لوعد سابق، قطعه الإنسان على نفسه وبه تأسّس الزمن.

سبب الإخفاق هو الكفر.

48

من هذا المنطلق يمكنكِ، أيتها المسائلة، أن تركبي بنفسك ولنفسك منظومة القرآن دون لجوء إلى مفسّر أو مؤوّل. سيري على النهج وستجدين أن ما يتبادر إلى ذهنك يثبته اشتقاق الألفاظ وتفصيل المفاهيم.

خذي مثلاً الجذر ح.س.ب وانظري كم تتفرّع عنه المفاهيم وكيف ينطبق بالتساوي على الربّ وعلى الإنسان.

خذي لفظ د. ي. ن واستحضري معانيه من منظور العابد ثم من منظور المعبود.[7]

الكلمة الواحدة تنسب إلى الإنسان وتصلح أيضاً لوصف الخالق وإنْ بمعنى مخالف وربما معارض. باجتهادكِ هذا قد تقعين على معانٍ لم ينتبه لها المفسّرون المعتّمدون.

ما أكثر الكلام عن أسماء الله الحسنى! بعضهم عدّ مائة غير واحد، مُحتفظ به، وبعضهم وصل إلى ألف غير واحد، هو الاسم الجامع الأعظم، باستغلال مفرط للاشتقاق والترادف والتشبيه، أما المتكلّمون فإنهم لخّصوا الصفات في سبعة.[8]

هذه الأسماء قد تكون متداولة من قَبْل، كالله أو الرحمن، كما دلّ على ذلك البحث اللغوي، وقد تلحق بهاتين الكلمتين أسماء أخرى. إلاّ أنّ المهم ليس في اشتقاق الألفاظ ولا في عدد النعوت، بل في سرّ تواليها في ذهن النبي. أي لفظ يسبق الآخر؟ أيٌّ يحتلّ المرتبة الأولى؟ هل الله عدل بما أنه واحد أم هو واحد حتى يكون عدلاً؟ هنا يكمن لبّ المسـألة.

---

(7) «كفى بنا حاسبين» (آية 47 س 21 الأنبياء)
«ألى له الحكم وهو أسرع الحاسبين» (آية 62 س 6 الأنعام)
«اقرأ كتابك كفى بنفسك حسيباً» (آية 14 س 17 الإسراء)
«مالك يوم الدين» (آية 4 س 1 الفاتحة)
«أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمدينون» (آية 53 س 37 الصافات)

(8) الباقلاني: الله واحد، حي، عليم، سميع، بصير، متكلم مريد.
محمد عبده: صفات الصانع القدم، البقاء، نفي التركيب، الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، الاختيار، الوحدة.
بدمج بعض المفاهيم يصل المرء إلى الرقم نفسه.

وهذا التدرّج في وصف اللّه، هذا التتابع المنطقي للصفات، يوافق بالضرورة أوصاف الإنسان، موافقةً تمليها التجربة الشعورية المذهلة التي مرّ بها النبي العربي، اليتيم المهجور.

يتيم ممّن؟

مهجور ممّن؟

أجيبي على هذين السؤالين وأنتِ لا تزالين تحت تأثير قراءتكِ الأولى للكتاب. ثم أعيدي القراءة وسترين أن الألفاظ ذاتها، بتفرعاتها الاشتقاقية، ترشدكِ إلى سُبل غير مألوفة.

49

ما أبعد ما يقوله المرء لنفسه وما يقوله لغيره!

لا نسبة بين أن تجرّب في خلوتك أمراً غير معتاد وبين أن تدعو غيرك إلى الاقتداء بك. مَن منّا لا يرتكب يومياً هذا الخطأ ويؤدّي عليه الثمن؟

يكتشف النبي بغتةً أنه مخالف لقومه. يشعر شعوراً قوياً مبرحاً بحوادث لا ينتبه لها أقرباؤه، يهتمّ لحالات تبدو لكبراء عشيرته تافهةً أو حقيرةً. وهذا الذي انكشف له بقوة تأثير كادت تفقده توازنه، كم كان يودّ أن يكتمه عمّن حوله، لولا أنه تلقّى الأمر أن يصدع به! والسبب هو أنه من الأسرار التي لا يطلع عليها مخاطبو المحجوب كالشعراء والكهّان والعرّافين.

يتساءل النبي خائفاً مرتاباً: لماذا أنا بالذات، اليتيم المسكين المهجور المنتسب إلى أمّة بلا كتاب؟

قبل أن يدعوَ غيره إلى التصديق بما شاهد، عليه أن يقنع نفسه بأنه أهل لما خصّ به. الريبة لا تفارقه، لا فيما أُلقي إليه، تفضلاً وإكراماً،

بل فيما يتعلّق بشخصه، باستعداده وقابليته. هل هو بحقّ الوعاء الصالح لحفظ السر؟ يقول ويردّد لخصومه: شكّوا فيّ أنا، لا تشكّوا فيما أقول، إذ أنا مجرّد واسطة، حامل رسالة، ناقل خبر، صدى لأمر، مرآة لحضور.

كانت الرؤيا أولاً، ثم تلاها البحث والاستقصاء.

ما بال البعض يستغرب هذا النسق العادي، الحاصل يومياً أثناء كل سجال وكل مناظرة؟ لماذا لا يقولون ببساطة إنّ النبي بعد أن انكشف له ما انكشف جدّ في تعقّب تفاصيل رواية شائعة بين قومه، رواية يحفظها منذ قرون أفراد القبائل السامية الغربية، والتي لم يكن، كباقي قومه، يعرفها إلاّ ملخصة مبهمة؟ والتفاصيل هي بالطبع عند أهل الكتاب. أوليس طبيعياً أن تتسع معلوماته بمقدار ما تتّضح له الرسالة؟

بعد أن توفاه الله قال من رشح لخلافته وكان أول أتباعه: اخترتموني ولستُ بأفضلكم. أما يكون قد سمع من النبي جملة بهذا المعنى دالّة على التهيّب من ثقل الأمانة: لماذا، لماذا أنا يا ربّ؟

منذ عناد إبليس ومنافسته لآدم، ومفاجأة الاصطفاء هي القاعدة. يختار الربّ غير ما يتوقّعه الإنسان. يقدّم من يشاء ويؤخّر من يشاء. مهما يكن من حال النبي العربي فليس اختياره بدعة. وبما أنّ الأمر كذلك، بما أنه خاضع لسنّة متواترة، لا بدّ إذن من التذكير بما يعضدها، بالشاهد على صحّتها، أي الانتساب إلى إبراهيم الخليل.

هذا الانتساب هو أقوى حجة على صدق الرؤيا، الدليل الوحيد الذي يُطمئن النبي، ويقنعه هو قبل أن يقنع الآخرين.

في فترة لاحقة سيحتلّ موسى المسرح كله، بصفته قائداً ومشرعاً، لكن لولا نداء إبراهيم لما كان لشريعة موسى أدنى مسوّغ.

إبراهيم هو الدعامة، هو الأصل، هو الضمان. وتجربة محمد صادقة ما دامت إحياء، تجديداً وتصديقاً لنداء إبراهيم.[9] هنا السرّ وهنا المفتاح.

50

قيل لإبراهيم: اهجر قومك. وقيل للنبي العربي: اقرأ، اذكر، اتلُ، اصدع، ادعُ... كل ذلك بلفظ جامع اشتق منه اسم القرآن.

الذكر بِمَ؟ الدعوة لِمَ؟

على الإنسان دَين ثابت أزلي (الحياة؟ المعرفة؟ الوجدان؟ الإيمان؟). وعوض أن يعرفه ويذكره، فإنه يسعى بكل قواه إلى إغفاله ونسيانه. في هذا العناد سرّ الاستعلاء والأنفة، الكبرياء والأنانية، التعدّي والقسوة. فلو استمهل لحظة واحدة ليتأمل حاله لأدرك في الحين أنه ضالّ تائه. هل تكون خطيئة ولا يكون جزاء؟

أوَلا يحسن بالإنسان، قبل فوات الأوان وحلول الساعة، أن يثوب إلى نفسه، أن يرى الحق ويقرّ به، إن هو طمع في العفو والمغفرة.

والتوبة تتمثّل في سلوكين: الصلاة والصدقة، الأولى إحياء للصلة التي تلاشت بفعل النسيان، والثانية للتحرر من الغرائز التي تقود إلى متاهات الكفر والجهالة.

والسبيل إلى التوبة سهل، لا يستوجب سوى قدر قليل من التواضع والرحمة.

---

(9) «وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى» (آية 13 س 42 الشورى)
«صحف إبراهيم وموسى» (آية 19 س87 الأعلى)
يأتي إبراهيم قبل موسى كالإيمان قبل الإسلام والتقوى قبل الشرع.

بالطبع للصلاة وللصدقة فوائد اجتماعية بديهية، لكن فائدتها الأساسية الشعور مجدّداً «بالأمانة» (بالدين) ثم التسليم بالقصور والحاجة.

وهل يعني نداء إبراهيم غير هذا؟

الدعوة إذن، الملازمة للذكر، هي لثورة أخلاقية، لولادة جديدة، لوعي جديد.

ثورة فردية أم جماعية؟ واضح أن المقصود بالأساس هو الفرد، أما الجماعة فبالعرض.

غالباً ما يشار إلى عواقبها الإيجابية، العدل والمساواة، التآزر والتضامن، الحماس والتضحية. لكن هناك سلبيات، مذكورة أيضاً بوضوح وبإلحاح. أوّلا يجري التأكيد مراراً على أن الفرد وحده مسؤول وأن لا ملجأ له عند ذويه، لكلٍّ حساب، لكلٍّ صحيفة. تتلى عليه وتشهد عليه بما فيها جوارحه.

المدعو إلى الاختيار، هنا في الدنيا، إما العناد والكفر وإما التوبة والإيمان، هو الفرد فلا بدّ من أن يضحي بمنافع العصبية.[10]

يذكّر النبي العربي بنداء إبراهيم ويدعو إلى سيرته. فيقف مثله على العتبة، عتبة الامبراطورية وعتبة التاريخ، مندّداً بعبث هذا وبزيف تلك.

---

(10) «يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية.» (آية 154 س 3 آل عمران)
«أفحكم الجاهلية يبغون» (آية 50 س 5 المائدة)
«إذ جعل الذين في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية» (آية 26 س 48 الفتح)
المرفوض هنا هو قانون الجماعة الذي ينزع من الفرد حرية الاختيار.

51

خطاب النبي موجّه إلى الفرد الواحد وإلى الكافة، إلى كل فرد ضمن الجماعة، إلى كل نفس مستقلّة عن الأهل والأسرة والقبيلة.

لكن مخاطبة الفرد هذه لا تضعف بالضرورة الجماعة. النظام ككل له منطقه وله مبرّراته، فهو غير مستهدف بالأساس. يمكن إذن أن تؤول الدعوة على أنها حركة إصلاحية أخلاقية تتوخى الإقناع بالتي هي أحسن وعلى مهل.

الدعوة للكافة، لمن له كتاب يقرأه وللأمّي الذي لا كتاب له بعدُ، إذ لا فرق بين هؤلاء وأولئك، كلهم ظالمون غافلون، كلهم متكبّرون أنانيون جاهلون. لكنهم مع هذا يستطيعون كلُّهم أن يراجعوا أنفسهم، أن يتوبوا عن خطاياهم. ما عليهم إلاّ أن يُمعنوا النظر فيما حولهم، أن يتأملوا أحوال الطبيعة وأطوار التاريخ.

ولطالما أمل النبي أن يستمع إليه أهل الكتاب، أن يكونوا السبّاقين إلى تلبية دعوته، إذ الخطأ لاحق بهم غير متأصل فيهم. إن كان التجاوز عنه في حقهم أصعب، فإنّ التخلّي عنه أسهل لهم. لكن النبي لم يلبث أن اكتشف أنّ القفز من بُعد أهون من القفز من قرب.

لم يبادر النبي بتكوين أمّة. دعا إليه جميع الذين آمنوا دون تمييز بين أول وآخر، يذكّر من يقرأ ويلقّن من لا يقرأ. أعداؤه وخصومه هم الذين وفّروا له الأتباع إذ جعلوا من كل تائب إلى الله ناقضاً لعهد الجماعة. كانوا يرون أن لا عهد ولا ميثاق إلا ما تأسست عليه العشيرة.

هذا ما تأوّله الخصوم لا ما أراده النبي.

وكم حزّ في قلبه تأويلهم هذا!

52

الله. الرسول. اليوم الآخر.

هذه ركائز الدعوة وعلى هذا الترتيب، تثبته العقيدة ويعتمده المتكلّمون. لكن ما نشعر به، نحن القرّاء المتأخرون، من تجربة النبي الكشفية، وهي تكرار لتجربة إبراهيم، هو أنه يضع عفوياً في الأصل والمبدأ ضرورة الحساب قبل أن يستنتج ما يستتبع ذلك منطقياً.

نقرأ: الله رفع السماء والأرض ووضع الميزان.[11]

ما يمليه النطق هل يحاكي بالضرورة ما رشح في الفؤاد؟ من هذا السؤال تتولّد مشكلات عويصة لا حدّ لها.

ينطلق النبي وهو واعٍ كل الوعي بعائق كبير، هو وضعُه الاجتماعي. يدرك جيداً أن لا تناسب بين مقاله ومقامه، بين جسامة ما يدعو إليه ودوره المتواضع في المجتمع.

فتخذله عشيرته، يهمله قومه، يتجاهله أهل الكتاب من يهود ونصارى. والانتساب إلى إبراهيم، حجّة دامغة في رأيه، يَضره أكثر مما يَنفعه لدى الآخرين.

يحتجّ أقرباؤه: علامَ تؤاخذنا؟ أوليس من شيمنا الأمانة والتقوى، الكرم والحلم، العفّة والتعقّل؟ أوَلا نرضى في كل حال بحكم القدر؟ أوَلا نصبر على نوائب الدهر؟ أوَلا نتلاءم مع أنفسنا ومع محيطنا؟

فيردّ النبي: الفخر والأنانية، القسوة والحدّة، الاستعلاء والأنفة، أوليست هي الأخرى من خصالكم؟

مُثل وأخلاق جديدة في معارضة مُثل وأخلاق موروثة قديمة.

---

(11) «والسماء رفعها ووضع الميزان» (آية 7 س 55 الرحمن)

يرى أشرافُ قومه أنه وحداني المزاج، شاذ السلوك، موهوب، لا شك في ذلك، لكنه مرهف الإحساس، قاسي العبارة، محدود الخبرة. يتيم، فيعوض عن أبيه المفقود بجدّ روحي بعيد. أمّي لا يكاد يقرأ أو يكتب، فيدعو للاقتداء به سادةً محنكين.

هذا ما يقوله في مجالسهم أسياد مكة. هم راضون على حالهم، معتزّون بإنجازاتهم، غير ميّالين إلى محاسبة الذات. فلا يفهمون ما يدعوهم إليه من التأمل في عجائب الخلق. هذا الكلام المكرّر عن الآيات والإشارات والدلائل، هذا الافتتان بنظام الطبيعة وتناسق مناظرها، هذا الاندهاش أمام أسرار الكون، كل ذلك يبدو لهم من لغو الصبيان والعجائز.

يجهد النبي لإقناع هؤلاء «العقلاء» أنّ للكون خالِقاً ظناً منه أنهم عندها يُلزمون بقبول فكرة الحساب. إن كان الله هو الخالق والمخلوق هو الإنسان. فللأول دينٌ على الثاني. إن كفر المخلوق فلا بدّ للخالق أن يحاسبه على كفره، إن لم نقل يعاقبه أو ينتقم منه. غير أن القوم يتكرون ويغناد فكرة الحساب، وعندها يرفضون، وإن على مضض، فكرة الخلق. المانع لديهم هو الحساب لا الخلق.[12]

يعدّد النبي الآيات الدالّة على وجود الخالق وهي في عينيه، بكثرتها وتنوّعها، حجج دامغة. فيستغرب أن لا تؤثر في عقولهم.

والواقع أنّ الأمر طبيعي وعادي. كم من فيلسوف، كم من متكلم سوّد الصفحات تلو الصفحات في هذا الباب عبر القرون ولم ينل شيئاً من عناد الكبراء والأسياد! لو كان في وسع الحكماء والمفكرين إقناع ذوي الشأن والنفوذ لما كانت فترة بين الأنبياء والرسل. بعد نداء

(12) «لئن سألتهم من خلقكم ليقولنّ الله» (آية 87 س 43 الزخرف)

إبراهيم ظلّ الإنسان على حاله، ظلوماً جسوراً، طوال قرون، فلماذا يتغيّر اليوم بغتة بتجديد النداء؟

لم يبقَ إذن إلاّ وسيلة واحدة للتأثير على الإنسان اليوم، والوسيلة هي القرآن، بمعنى النطق والكلام والدعاء. الكلمة وحدها تستطيع أن تحقّق المعجزة، أن تفتح قلب السامع القارئ، أن تنفذ إلى فؤاده وترغمه إرغاماً على معاودة (تقليد) تجربة النبي. عندها وعندها فقط تصبح الآيات آيات، أي ظواهر دالّة. إن كان هناك إعجاز فهو من بلاغة الكلمة لا في تناسب الطبيعة. القرآن هو الآية، هو الحياة، هو النور.

من لم يحيه القرآن فهو إلى الأبد ميت!

53

نودّ أن نطرح على نفساني الغد البعيد، ذاك الذي يكون قد نجح في حلّ معظم ألغاز الحافظة والمخيلة والحلم، وعرف كيف يشغل الذهن الأنماط الأصلية والمثل الموروثة.

– هل نعلم دون أن نعلم أننا نعلم ما نعلم؟

– في أي ظرف ينكشف لنا ذلك المعلوم الغميس؟

– هل يوجد محفوظ عام مشاع يظهر بغتة وبالمصادفة عند فرد موهوب؟

– هل نحفظ وبالتالي نتخيّل ما لم نره قط؟

– هل لقوة المخيلة درجات وأشكال متفاوتة.. إلخ؟

إلى الآن لا نعرف بالضبط كيف تعمل الحافظة ولا المخيلة ولا كيف تتركب الأحلام ولا حتى كيف يطرأ النوم، لأننا عاجزون عن

إجراء تجارب حقيقية على الدماغ. لا نرى منه إلاّ المخلّفات والنتائج.

وقد يكون هذا العجز هو ما يدعو الإنسان إلى مواصلة المغامرة والرهان على أن له مستقبلاً في الكون.

لنا أن نطرح هذه الأسئلة وأخرى كثيرة مماثلة، لكن ليس لنا أن نستعجل الجواب ونفترض أموراً نبني عليها نظريات عقيمة.

المُبصر هو عماد الأعمى لا العكس.[13]

54

كلما سنحت الفرصة وقرأت سيرة عيسى ابن مريم أقول في نفسي: هذه قصة تخصّ اليهود، فما دخل الآخرين فيها؟ إن تطفلّهم يحوّل الأنظار ويدعو اليهود إلى إهمال المسألة كلها.

ثم أترك المخيلة تسرح. أتصور ماذا كان يحصل لو نجحت مكيدة أهل مكة وتمّ التخلص من النبي العربي، أو بالعكس لو لم تكن مكيدة وانتهى الأمر بالتفاهم حوله؟

التصوّر الأول: هذا رجل من مكة نبيه نشيط حادّ الشعور دعا قومه إلى التوحيد، بكل معاني الكلمة، ووعدهم بامتلاك الدنيا. لم يصدّقه أهله، بل رأوا في دعوته خطراً على نظامهم ونفوذهم. فتخلّصوا منه بسرعة. لكن أحد أتباعه، وكان فارسياً، عاد إلى وطنه معلناً أنّ النبي المصلح المنقذ الذي ينتظره منذ قرون الفقراء والمستضعفون قد ظهر أخيراً في أرض العرب وأنّ هؤلاء الأجلاف قتلوه تقرباً لأصنامهم. فوجبت معاقبتهم انتقاماً للنبي الشهيد.

---

(13) «هل يستوي الأعمى والبصير» (آية 16 س 13 الرعد)

التصوّر الثاني: هذا رجل من مكة نبيه نشيط حاد الشعور أخبر قومه أنه رأى ملكاً يقدّم له شعلة كما لو كان يقول: جاء دوركم، تكتّلوا واستعدّوا لامتلاك الدنيا لما فضل من الزمن. صدّقه قومه ورحّبوا به، التفّوا حوله وتعاهدوا على مناصرته. قالوا: هذا كاشف للغيب مبشّر بالخير، فجعلوا منه مستشاراً وحَكَماً، يؤاخي بين الأعداء ويطفئ نار الفتنة والشقاق. نبي سَعد بنبوته وسعد به غيره، عكس أنبياء كثيرين سبقوه.(14)

لم يتحقّق كلياً أيّ من التصوّرين المذكورين، لكن كل واحد منهما تحقّق جزئياً.

لم تنجح مكيدة أهل مكة. لم يُقتل النبي، لكن ماذا كان من دعوته؟

سعد النبي، إذ جاء النصر في مدّة وجيزة، لكن هذا النبي السعيد المنتصر، هل هو النبي نفسه الذي تكلّمنا عليه إلى الآن، النبي الذي أحيا نداء جدّه إبراهيم، دعا إلى الدين القيّم، واقفاً عند الحدّ، حدّ الامبراطورية وحدّ التاريخ؟

هَمَس، أومأ الكثيرون ومنذ قرون عن حصول انحراف، بل جهر بذلك البعض حاملاً سيف النقمة ومخلفاً وراءه شواهد التخريب والدمار. وحتى الفقهاء والمتكلّمون الأكثر اعتدالاً، الأقل ميلاً إلى التحيز والتأويل، لا ينكرون التمييز بين مكة والمدينة.

تمييز يغيّبه شيئاً ما الترتيب الحالي لسور القرآن دون أن يلغيه.

---

(14) Charles Renouvier, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire)*, 1876.

55

الإسلام الخارجي أو التاريخي، إسلام الآفاق مقابل إسلام النفوس، لا يبدأ مع الوحي بل مع الهجرة.[15]

لم يتمكّن خصوم النبي أن يتخلّصوا منه بالقتل فأرغموه على الهجرة.

لو هاجر إلى الحبشة أو إلى بلاد الشام لربما كانت دعوته انحلّت إلى فرقة شبيهة بالفرق الكثيرة المنتشرة آنذاك.

قد يقال، بلغة اليوم، إنّ أهل مكة، في مواجهة ما اعتبروه خطراً عظيماً على سلطانهم ونفوذهم، ردّوا ردّاً «غير متكافئ». إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الأمر كان مقدراً وأنّ يداً خفية قادتهم إلى فعلةٍ انعكست عليهم.

فلجأ النبي إلى جماعة من غير قومه، جماعة أقرب إلى حدود الامبراطورية، جماعة مختلطة، فيها مؤمنون برسالته وفيها يهود، أهل كتاب وحنكة وثروة، رافضون لها مستهزئون بها، وفيها محايدون، منافقون حسب النعت التقليدي. وفي هذا الوضع الجديد تغيّر كل شيء، اللهجة، الأسلوب، السلوك، الأهداف.

وبالتدريج تأخر إبراهيم الخليل تاركاً الواجهة لموسى الكليم.

وقع النبي في التاريخ وفيما يواكبه من عنف ومكر.[16] لم يزل

---

(15) هل من المصادفة أن يسند لعمر، ثاني خلفاء النبي، اختيار الهجرة كمبدأ لتاريخ الإسلام؟

(16) «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» (آية 54 س 3 آل عمران)
«ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون» (آية 50 س 27 النمل)
مفهوم المكر أساسي في هذا المقام. إثباته صعب للغاية كما تدلّ صعوبة الترجمة.

يسمع ما يُلقى إليه، لكنه في الوقت نفسه أصبح يصغي لأصوات أخرى، أصوات من حوله من رجال، أصحاب رأي وتجربة.

الهجرة بداية، لكنها أيضاً وفوق ذلك نهاية.

56

نحن الآن في المدينة، وللاسم مغزى وأي مغزى، على عتبة الامبراطورية. نحن إذن في كوكب آخر. كل شيء فيه جديد، مختلف. حتى عندما يقرّر النبي العودة إلى مكة (وبالمناسبة لماذا هذه الهجرة المضادة؟)، فإنه يحمل معه المدينة وما تمثّل. من انتصر على أهل مكة إن لم يكن قائد المدينة وبسلاح المدينة؟ هذا ما يؤكّده بوضوح قرار النبي أن يجعل من المدينة مثواه الأخير.

بقولنا هذا لا نقحم التاريخانية في القرآن لنؤوله على هوانا. القرآن كله تاريخ، تاريخ الماضي الغابر وتاريخ معاصر لعهد النبي. من يستطيع أن ينفي ما فيه من تطور وتدرّج، من استثناء واستئناف، من قيد وإطلاق، إذ العبارة عن كل هذا واضحة مكررة.

ومن أراد أن يكابر قائلاً إن ما يبدو انعطافاً مقدر منذ الأزل، مفضلاً المعنى البعيد عن القريب، موظفاً لأغراضه كل حيل الاشتقاق والنحو والصرف و«كلام العرب»، فإنه مخفق لا محالة إذ لا يستطيع أن يمحي من النص المعتمد كل آثار الزمن.

للهجرة دلالة واحدة هي أن الدعوة لا تُجدي بمفردها. الخطاب وحده، بمعناه الظاهر، لا يشرح صدر أحد ولا يلين قلب أحد. الإنسان عنيد، لا يسمع ولا يرى، يستخدم حرية الاختيار التي منحت له فيما يضرّه لا فيما ينفعه.

المدينة، كما يدلّ على ذلك اسمها وعكس مكة، تعيش في ظل الامبراطورية وعلى إيقاع ما يحدث فيها. فهي أحوج إلى قائد حاكم منها إلى مصلح مهذّب. ما إن حلّ بها النبي حتى دُفع دفعاً إلى تقمّص دور موسى.

حق له إذن أن يقول مثل أخيه: يأتون إليّ ليعلموا حكم الله؟[88]

وبما أنّ الله كلّم موسى، لماذا لا يكلّم ابن إسماعيل؟ يثبت أوامر ويلغي أخرى، يطلق أموراً ويقيّد أخرى. الله هو الله، إله إبراهيم، لكن الكلِم هذه المرة مختلف.

ليس هذا تأويلاً بل وجه الظاهر. الأمر واضح لا لبس فيه. يكفي أن نقرأ فعلاً النص الذي بأيدينا. ثم هل كان للنبي خيار؟ ماذا كان في وسعه أن يفعل؟

أن يعتنق اليهودية؟ الأمر مستحيل نظرياً وعملياً، قانونياً واجتماعياً.

أن يعتنق النصرانية؟ الأمر مستحيل عقلاً وأخلاقاً، حشمةً ولياقةً.

أن يُعرِض عن أهل مكة؟ الأمر مستحيل إذ ما كان لأهل مكة أن يُعرضوا عنه وهم مقتنعون أنه يمثّل خطراً قاتلاً على تجارتهم ونفوذهم السياسي والمعنوي.

أن يكون أحد الحنفاء يدعو إلى التزام الحق والتحلّي بالقسط دون انتماء لجماعة أو التعلق بأحد؟ الأمر مستحيل لأن أهل المدينة يلحّون على تطبيق بنود الميثاق الذي أبرموه مع النبي لأغراض سياسية صريحة.

رضي أم أبى، النبي الذي لجأ إلى المدينة واحتمى بأهلها مدفوع

(17) سفر الخروج 15 : 18

دفعاً، بعامل الكبرياء والغطرسة عند البعض، بعامل الطموح والمكر عند البعض الآخر، إلى الانغماس في دوامة التاريخ. ذلك التاريخ الذي جاء، على أثر إبراهيم، ليعلن عن تهافته وإفلاسه.

وحسب أحاديث كثيرة، متفاوتة الصحة، إننا لنكاد نسمعه يتأوّه ويتأسّف، يتصبّر بالقول: أوَلم يأت موسى بعد إبراهيم، أو لم يُعِدّ شعبه لاقتحام الأرض التي ظلّ إبراهيم يحاذيها؟ وابنُ مريم، الأعزل الوديع، أي شرّ رفع وأي ظلم أنهى؟ فأنا مثل إخواني جميعاً أنتظر أن يشاء الربّ. [لا أشاء إلاّ أن يشاء الله]

57

يتقدّم موسى وبجانبه داود، ملك رفعناه إلى درجة نبي صاحب رسالة.

ويتقدّم كذلك أبطال الفتوحات، مؤسّسو مملكة العرب في ظل الإسلام، أولئك العرب الذين استعدّوا، كما قلنا، منذ عهود لإرث الامبراطورية المتداعية، وليتصدّروا أخبار المتوسط، العسكرية والسياسية، معلنين ببطولاتهم أنّ الساعة قد أرجئت وأنّ الإنسان قد أمهل مرة أخرى.

والمهلة تعني بالضرورة الاسترسال والمواصلة، ربط السابق باللاّحق:

يؤكد المؤرخون أنّ هؤلاء الأبطال، وهم صحابة أو تابعون، قد جدّدوا الصلة بالخالق، وليس لدينا ما نكذّب به تأكيداتهم، لكن لا نملك إلاّ أن نلاحظ أنهم جدّدوا أيضاً الصلة بالطموح والتطلّع إلى المجد والثناء، وذلك منذ أن وطأت أقدامهم أرض الهجرة.

في هذا الإطار نشأ «حكم الله» الذي هو عماد ما سمّي بدولة المدينة.

تختلف هذه الدولة اختلافاً واضحاً عما آلت إليه كل التجارب السياسية السابقة، أكانت يونانية أو فارسية أو رومانية أو عربية، نعني الطغيان الامبراطوري. تغرف من مساقي متنوعة، يسهل على الباحث الناقد تمييزها وفرزها. فهي لهذا السبب غير متماسكة، محكوم عليها أن لا تعمّر طويلاً.

مزيج غير منسجم من حكم أقلية محنكة، كما لو كانت مشيخة مكة، وحكم العامة كما نظّرت له ديمقراطية أثينا. نشأت في حضن النمط الأول وتنزع إلى تقمّص النمط الثاني. فهي في كل لحظة حبلى بالنمطين معاً، توشك أن تحيي سلطان القلّة أو أن تبدع سلطة/ سيادة الجمهور.

ثم هل لهذه الدولة من بديل في لحظتها التاريخية؟

السياسة بمعناها اليوناني، التسيير الراشد لصالح الخلق، غائبة عن كل مكان، على الأقل في العالم الذي نعرفه ويحدّه السدّ، سدّ اسكندر المقدوني. انهار النظام الجمهوري والدولة الامبراطورية، العصيّة عن كل إصلاح، تحتضر. فلم يبق أمام الفرد سوى أن يكون سفيهاً أو رافضاً، بلا أخلاق داخل الدولة المنحطّة أو بلا قانون خارجها.

في هذه الظروف لا ينساق المرء إلى «حكم الله» بقدر ما يندسّ فيه ويتلوّن بلونه، بعد أن لم يعد له مخرج سواه. الحكم باسم الله وتحت نظره، على الأقل، يَعِد بتقويم الحياة العامة، هدف عدلت عنه حتى الجمهورية الفاضلة.

تحت ضغط هذا الواقع تعود إلى الواجهة فكرة الرب الديّان،

الذي يحاسب خلقه، يجازي المحسن ويعاقب المسيء. والحساب، في ظلّ الامبراطورية المنحلّة، بالضرورة معجّل لا مؤجل، يحصل في الدنيا قبل الآخرة، إذ العدل معزّز بالقدرة والغضب والنقمة.

لهذا السبب ولمعادلة الكفّة، لم يعد النبي ينطق إلاّ باسم الله الرحمن الرحيم. ولتثنية الصيغة مغزى عميق.

في مكة كان النبي يلحّ على الحساب، في المدينة على الرحمة والغفران.

في مكة كان وحيداً مهجوراً، مستضعفاً مضطهداً، فوجد الله وسعد به. في المدينة كان مكرماً مبجلاً، محاطاً بالأنصار والأتباع، فاكتشف الإنسان وشقي به. آراؤه تُناقش، أحكامه تُعارض، بل الوحي ذاته كان أحياناً موضوع تساؤل. لذلك بالضبط جاء التأكيد تلو التأكيد على أن طاعة الرسول طاعةُ الله وحكم الرسول حكمُ الله، وإنه صوت الحكمة وصوت العدل.[18] لولا التطّع لما جاء التأكيد. نقطة أساسية.

من يتقمّص رداء موسى يسير بالضرورة على خطاه.

في مكة اضطُهد النبي وأوذي في جسمه ثم طُرد. في المدينة أوذي في شعوره ثم أُجبر، بتنامي المضايقة، على الرحيل. أيّ دافع آخر للعودة إلى مكة؟[19]

---

(18) «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون» (آية 20 س 8 الأنفال)

«وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» (آية 46 س 8)

«إنّ الذين يناذونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون» (آية 4 س 49 الحجرات)

«حتى إذا جاءوك يجادلونك» (آية 25 س 6 الأنعام)

(19) «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعز منا الأذلّ» (آية 8 س 63 المنافقون)

هل سعد النبي حقاً؟ بل أي نبي سعد حقاً؟

58

أسئلة نستخلصها مما سبق ونوجهها لماكيافلّي:

- إن صحّ في وقت ما أن لا مناص من دولة الواحد، لماذا لا يكون كذلك بالنسبة لدولة الله؟

- إن كان حكم الجمهور لا يقوم ولا يدوم إلاّ بدوام الفضيلة، وإن صحّ أنّ هذه تضمحلّ ضرورةً بتوالي السنين، فما هو البديل عندئذ؟

- من يحمل في صلبه الآخر، حكم الله أم حكم الواحد؟ بمعنى هل حكم الله استبدادي بالتعريف لأن الله واحد، أم هل حكم الواحد المستبدّ بكل شؤون الناس يقود حتماً إلى فكرة حكم الله؟

- ما الأفضل، في كل حال، حكم الله مع الفضيلة أم حكم الواحد بدونها؟

- هل يمكن تصوّر حكم الله بيد العامة أو حكم العامّة باسم الله؟ أم هل هنالك تخارج في المعنى؟

لا نطرح هذه الأسئلة على ابن خلدون لأنه أجاب عليها.

59

ماذا ترَيْن، أيتها المسائلة، في هذا المشروع، مشروع القراءة بلا واسطة، القراءة البريئة، الخالية من كل مسبق؟

لم يتعدّ نقاشنا الحدود التي رسمتِها له، لم يتجاوز مجال الأخلاق. لا شيء فيما قلنا يطال العلم، علم التجربة الحسية

والاختبار. كل التعابير القرآنية قابلة للتأويل، بحق وبدون أدنى تكلّف أو افتراض توافق بين الدين والعلم.

القرآن كمصحف يُتصفّح، كمجموع حروف وكلمات وعبارات، وثيقة مادية كباقي الوثائق. لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر. الأمر مشروع لأن النتائج، مهما تكن، لا تمسّ في شيء ما تكلمنا عليه إلى حدّ الآن، أي تجربة النبي الوجدانية.

ولا مانع كذلك من أن نُخضع للنقد نفسه كل ما تولّد عن القرآن في التاريخ، أعمالاً وأقوالاً وأحكاماً، إذ بحلول النبي في المدينة، بانغماسه في مشاغل الدنيا، بوقوعه في حبائل التاريخ، فإنه وجد نفسه في مجال غريب عنه.

لا تنسيْ أن الأمر بطاعة الله ورسوله هو أمر باتّباع العقل والعدل.

وأنتِ التي تعيشين في محيط آخر، بل في زمن آخر، تحت شرع آخر، لا تخشيْ أيّ التباس إذ القرآن كتاب مُبين.

الفصل السابع

السنّة والتقليد

60

تعيشين، أيتها المسائلة، في مجتمع مختلط يكثر فيه الأسيويون الذين يحبّون العمل ويمقتون تشقيق الكلام. أتخيّلك في حوار مع أحدهم، من فيتنام أو كوريا، حول مشاغلنا. إن عرضتِ عليه الأفكار التي طرحتها عليكِ، وإن هو استعار سلوك مواطنيه الجدد، أعني صراحتهم الخشنة، فإنه سيقول لكِ بدون تردّد: لم أفهم حرفاً من كلامك هذا ولا أودّ أن أتوسّع فيه إذ أمامي مهامّ أخرى. هذا ما قاله لي يوماً أستاذ اقتصاد ياباني.

لكن إذا حافظ محاورك على لباقته، وإن كنتِ تروقين له، فإنه سيصاحبك في رحلتك الذهنية. سيلاحظ تواً: هذا النص الذي تقرأينه وتحاولين فكّ ألغازه، لم ينزل دفعةً واحدة، بل تكوّن على مدى عقدين من الزمن. كان متفرقاً ولم يُجمع ويؤلف مجدداً إلاّ بعد مدّة لا تقلّ طولاً عن الأولى. وسيرة النبي المعتمدة اليوم لم تحرّر إلاّ بعد مرور قرن على تاريخ جمع القرآن.[1] والأحاديث المتعلقة بأقوال،

(1) سيرة ابن اسحق المتوفى سنة 150 هـ/ 767 م.

وأعمال النبي لم تصنّف بكيفية تجعلها في متناول القضاة والوعاظ والمفتين إلاّ بعد مرور قرن آخر على تأليف السيرة.

بناءً على هذه المقدّمات سيسألكِ عما يلي:

- أي نص كان الناس يقرأون بالفعل طوال الثلاثين سنة التي تلت الهجرة، لا في مساجد المدينة بل في غيرها من الأمصار البعيدة؟

- أي حديث كان يُروى عن أقوال وأفعال النبي طوال القرن الأول، لا في دمشق أو مكة بل في المناطق النائية مثل أرمينيا والمغرب؟

- على أي سند كان يعتمد الخلفاء والأمراء والقضاة طوال القرون الثلاثة الأولى عند الفصل في النزاعات، الكبيرة والصغيرة، التي كانت تعرض بين المسلمين وغيرهم على طول وعرض مملكة توازي في مساحتها وعدد سكّانها امبراطورية الروم؟

هناك بالطبع أجوبة جاهزة تتوارثها جيلاً عن جيل، لكنها تمثّل الرواية الرسمية، فيما تُثبت وفيما تنفي، هل علينا أن نجيزها على علاّتها مع أن دواعي الشك فيها كثيرة وملحّة؟

وأنتِ، أيتها المسائلة، مع ذهنيتكِ العلمية ونشأتك في مجتمع يعيد النظر باستمرار في كل ما يفعل ويقول، هل ترضين بتلك الرواية وتوصدين باب النقاش في وجه محاورِكِ الأسيوي؟

لا شيء مما يُروى عن هذه الحقبة، وهي طويلة، يعلو على النقد.

منذ عقود والنقد، نزيهاً كان أو مغرضاً، يقابل بنقد مضاد لا يخلو هو الآخر من أغراض. والمحاكمة لا تزال مفتوحة. هل من اللاّزم أن ننتظر الحكم النهائي، أن يخبرنا كل باحث بما خلص إليه في ميدانه عن كل ما يشوبه شك، وما أكثره، قبل أن نجازف نحن أصحاب الشأن بتأويل أو افتراض؟

إن نحن توقّفنا في كل مسألة وأرجأنا الفصل فيها إلى حين يحصل إجماع بين الدارسين، بما أنّ الحياة تستمرّ والزمن يجري، فإننا سنفعل حتماً مثل الكثيرين، نضع رأسنا على وسادة التقليد لنستريح.

لقد قرأنا الكتاب قراءة بريئة، غير متحفّظة، متوقّفين عند الأمارات الدالّة، دون اعتبار لما قد تُسفر عنه الدراسات الجارية، أكانت تخصّ اللغة أو البلاغة أو المعاني أو الأحكام. وما فعلناه مع النصّ المؤسس، لماذا لا نفعل مثله مع ما نسمّيه السنّة، أي الإسلام كما تجسّد وتطوّر في التاريخ؟

بناءً على وضعنا الحالي وانطلاقاً من معارفنا وحاجاتنا، من معتقداتنا وتطلعاتنا، نتساءل عمّا يلي:

- كيف تكوّنت السنّة؟
- من قام بذلك العمل ولأي هدف؟

61

كانت مكة ثم كانت المدينة ثم كانت دمشق: ثلاثة مواقع، ثلاثة أطوار.

يميّز متكلّمونا بين الإسلام، وهو انقياد ظاهر يخصّ الجوارح، والإيمان، وهو باطن مقرّه القلب، والإحسان، وهو فوق الباطن يربو عن هذا وذاك. أوَلا يجوز لنا أن نربط، ولو على وجه التماثل والتشبيه، المواقف بالمواقع، فنقول إسلام دمشق، إيمان المدينة، إحسان مكة.

ثم عندما نقرأ الأخبار ونكتشف أنه لم تمض ثلاثون سنة على وفاة النبي حتى تفرّقت الجماعة إلى ثلاث فئات متصارعة، أوَلا يحقّ لنا القول: الأمر طبيعي لا بدعة فيه. السلطة، أياً كان نوعها، لا تزاول إلاّ

بواحد من وجوه ثلاثة: يزاولها إما فرد متسلّط وإما جماعة منتقاة وإما الكل بلا استثناء.

من كانوا يتطلّعون إلى أن تحكم باسم الله الجماعةُ، مهما كانت دوافعهم الأصلية ومهما تعدّدت الأسماء التي نُعِتوا بها في بداية أمرهم، فإنهم الخوارج بمعنى العُصاة المتنطّعون الرافضون لكل قيادة وضبط وترويض.

من كانوا يفضّلون أن يَحكم باسم الله الأخيارُ الأشراف هم المؤلفة قلوبهم، من لم يعتنقوا الإسلام إلاّ في آخر لحظة والذين كانوا في الغالب أصحاب نفوذ وحنكة سياسية عريقة.

من كانوا لا يتصوّرون أن تُورث سلطة النبي، وهي واحدة لا تتجزأ، روحية وسياسية في آن، إلاّ كما تورث الطبائع والعادات، أي داخل البيت وحسب العرف، فهم الشيعة.

كان واضحاً منذ البداية، أي من الوقائع التي حدثت في المدينة والتي يحدّثنا عنها الكتاب، أنّ المؤهّلين للفوز والغلبة هم أشراف مكة.

فهم الذين سيفرضون فهمهم للنص. بسلوكهم وبآرائهم سيضعون أسس السنّة، أي كيفية تطبيق النص الأزلي على الواقع البشري المتحول. واجههم خصومهم من الفريقين الآخرين بقرآن مخالف، أي بقراءة أخرى، بأعمال وأقوال، باجتهادات وتأويلات، لا تقلّ وجاهة عن تلك التي اعتمدتها الجماعة، جماعة أشراف مكة. لكن بدون جدوى. فاضطرّ المخالفون، في النهاية، إما إلى الانفصال والعزلة، وهو حال الخوارج، وإما إلى تأسيس سنّة موازية، باعتماد الطريقة نفسها التي سار عليها أهل الجماعة، وهو حال الشيعة.

لا يعارض الشيعة فكرة السنّة بقدر ما يتشبثون بسنّة مخالفة. أما

الخوارج فإنهم لا يرضون بأيّة سنّة، بأيّ تقليد مستقرّ ومتراكم.

62

لا شيء يمنعنا من أن نتصوّر حالة يكون فيها إسلام الخوارج هو الغالب على شكل مجموعة جمهوريات ديمقراطية ثيوقراطية على غرار جنيف كالفن، بناءً على تأويل متناسق للنصّ القرآني.

هذا النظام النظري، نتيجة اجتهاد فكري، قد يقترحه البعض حلاً للمأزق الذي نعيشه منذ قرون. إلاّ أنه لا يمكن إضافته للماضي لسبب بسيط، وهو أنه كان مستحيل التطبيق في إبّانه. ليس من المصادفة أن ينسحب الخوارج مبكراً من مسرح التاريخ. سبق أن قرّرنا أنّ ظهور الإسلام تزامن مع ضمور فكرتَي الجمهورية والديمقراطية. هذه واراها النسيان وتلك كانت في حالة احتضار منذ عدّة قرون. فلم يكن وارداً أصلاً إحياؤهما ولو في ثوب ثيوقراطية، أي باسم حكم الله.

وإذا كان حُكم المذهب الخارجي منذ البدء أن يتراجع ويضمحلّ، فإن المذهب الشيعي عكس ذلك، لم يفتأ ينتشر ويتقوّى، بل أوشك أحياناً على الفوز بولاء الغالبية. وحتى بعد أن أخفق مشروعه السياسي، فإنه احتفظ بجاذبية لا تُنكر جعلت منه دائماً قوى خفية مؤثّرة في جلّ المناطق والمحافل.

والسرّ هو أنّ المذهب الشيعي يسير دائماً إلى أقصى ما يحتمله كل اختيار قالت به الجماعة. هذا التطرف النظري، هذا الاتّساق في المواقف كان باستمرار عامل قوة على المستوى الفكري (الإيديولوجي) وعامل ضعف وتخاذل على المستوى العملي. كان دأب معتنقي المذهب التردّدَ بين العجز والتقية من جهة وبين الظهور والانتهازية من جهة ثانية.

كل ما نقوله عن التراث السنّي، سلباً أو إيجاباً، ينسحب على مقابله الشيعي، إذ الأصول واحدة، والمنهج واحد، والمصطلح واحد.

لذا، وعكس المذهب الخارجي، لا يمكن للمذهب الشيعي أن يرشّح نفسه بديلاً على المجتمعات السنّية.

63

الإسلام المعروف في التاريخ هو إسلام الجماعة.

والاسم يطابق المسمّى. هو إسلام أنشأته جماعة معيّنة عبر عملية طويلة بدأت مبكراً، في المدينة نفسها.

القرآن كما نقرأه اليوم مرتّب ترتيباً يسهل استعماله من قبل الفقهاء، الذين يقرّون ويطبّقون الشرع. والأمر يؤكّد بكيفية واضحة أنّ هؤلاء الفقهاء هم وحدهم الورثة الشرعيون لسلطان النبي في المدينة، بصفته قائداً وقاضياً.

الخليفة، خليفة النبي، نظرياً، هو قاضي القضاة. وإذا ما لم تتوفّر فيه شروط الكفاءة، فإنه عندئذ سلطان أو أمير، أي مجرّد منفذ للأحكام الصادرة عن القضاة.

كل حُكم يُنطق به في هذه الظروف هو بطبيعته قضائي شرعي. ويُنطق به باسم الله.

من البداية، حتى قبل التدوين، حصل اتّفاق على أنّ النصّ القرآني، المرتّب على الطريقة المذكورة آنفاً وللغاية المذكورة، توضّحه وتبيّنه السنّة، أي الطريقة التي تصرّف بها النبي في المدينة كما يشهد بها عدد محصور من الصحابة.

واضح إذن أنّ الإجماع، رأي عدد محصور من الأشخاص، هو الذي يحدّد المعنى النظري والمقصد العملي للنصّ.[2] لا مكان في هذا المنظور للرأي أو للقياس الذي يستنبطه المرء بعقله من ظاهر قول أو عمل.

قد يرى البعض، لأسباب بديهية، أنّ هذا الموقف غير ملائم لكل الظروف وأنه يجب تعديله في حالات خاصة. الأمر وارد والرأي مقبول. لكن من ناحية المنطق ما يقوله أنصار السنّة، عبر الأجيال، في غاية القوة والتماسك. بعد قرون من التمحيص والتدقيق توصّل هؤلاء النظّار إلى المبادئ التالية:

- القرآن وحده يدلّنا على ما يريد الله منا ولنا. فهو بهذا المعنى كلام الله.
- النبي وحده يعلم معناه الجلي الواضح. هو وحده الترجمان والوسيلة بيننا وبين الله.
- الصحابة المقرّبون وحدهم مؤهّلون لإبلاغنا هذه التوضيحات.
- أصحاب لغة القرآن، العرب، وحدهم يُدركون تلقائياً معنى الكلمات والعبارات والتشبيهات الواردة في القرآن، وفي الحديث، وفي شهادة الصحابة.[3]

هذه هي الصيغة الأكثر تحريراً ووضوحاً للموقف التقليدي السنّي.

---

(2) «ليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق» ابن رشد، بداية المجتهد، المقدمة.
هذا صحيح بالنسبة للإجماع عامة. ماذا عن إجماع الصحابة، الإجماع المؤسّس للسنّة؟

(3) «القرآن والسنّة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلاّ عربي.» الشاطبي، الموافقات، ج III ص 31.

يمكن لأي شخص أن يتنبأ بما قد ينتج عن هذا الموقف على كل المستويات وهو ما نتج بالفعل في مجالات الفكر والمجتمع والدولة.

وهكذا تتأصّل السنّة:

- أولاً في واقع تاريخي، وهو ما كان يُعمل به في المدينة وما لخّصه لاحقاً مالك بن أنس في كتابه **الموطأ**.

- ثانياً في واقع اجتماعي، وهو نفوذ وتألّق أسياد مكة.

- ثالثاً وأخيراً في نصّ واضح مؤكد، إذ الإسلام يعرّف نفسه بالعودة إلى الدين الأصيل، الدين القيّم.

معطيات ثلاثة مترابطة، لا واحد منها يكوّن أصلاً حقيقياً، إذ ثبوت الواحد يتعلّق بثبوت الاثنين الآخرين. وحتى المعطى الثالث، عند التدقيق، لا يصحّ إلاّ بالرجوع إلى تاريخ أشمل، ما أسميناه بالوضع الهلستيني.

في هذا التلازم بين التاريخ والمجتمع والنصّ تكمن قوة السنّة الإسلامية، وربما كل سنّة متواترة.[4]

64

يطرح الخارجي مسألة الإيمان ولا يجد لها حلاً حاسماً مقنعاً.

يطرح الشيعي مسألة الحكم الشرعي ولا يجد لها حلاً حاسماً مقنعاً.

عجزٌ يلاحق الفريقين ويقوّي موقف الوسط المتسامح، ذاك الذي أملاه أسياد مكة. كانت هذه النخبة المحنّكة تنصح بإغفال المشكلتين

---

(4) T.S. Eliot, *Notes Towards The Definition of Culture*. 1940.

أصلاً والنهوض بما هو أهمّ وأنفع: تشييد مملكة الإسلام.

القدرة على التغافل والمراوغة، إذا ما طبقت مرة واحدة بنجاح، فإنها تصبح عادةً مستحكمة. كلما عرضت معضلة سياسية شائكة، فإنها تحول في الحين إلى مسألة فقهية، ثم في مرحلة لاحقة تُفرغ في قالب كلامي وفي مرحلة ثالثة، بعد إخضاعها لتفريعات منطقية كثيرة، تُحال على الفلاسفة. بهذه الطريقة اللبقة يتمّ التخلّص منها نهائياً بعد فترة تطول أو تقصر.

القفز من السياسة إلى الشرع عمل يقوم به الفقهاء بعد أن يستنجد بهم أصحاب السلطة. أُفُق الفقهاء هو بالطبع السنّة، أي ما يُروى عن النبي - في - المدينة. لا يجدون صعوبة في استنباط حكم شرعي يُرضي الحكّام دون خصومهم الذين كانوا يرومون بالأساس تغييراً في السلطة أو المشاركة فيها. لكن بين ظهور المشكل وصدور الحكم الشرعي تكون الأوضاع العامة قد تغيّرت، ومن يتشبّث بمطالبه الأصلية يجد بالتالي نفسه خارج ما يضيء عليه التاريخ. يغيب عن الأنظار فتنسى مسألته وبعد مدة لا يبقى منها سوى ندبة في اللاّوعي الجماعي، اسم يضاف إلى جماعة تذكر في سجل الفِرق.

يتراجع الفقيه بعد أن يكون قد أدّى مهمته ويحلّ محلّه المتكلم.

فيتغيّر بالتدريج منحى السؤال: لم يعد يتعلق بالإنسان، ماذا يستطيع أن يفعل أو ماذا يجب عليه أن يفعل، بقدر ما يضاف الآن إلى الله، ما يجوز وما لا يجوز قوله في حقّ الله. تقوم بالجواب جماعة من نوع جديد، أهل بلاغة وجدل، من نسمّيهم اليوم مثقفين منتمين، قرّبهم واعتمد على ثقافتهم ونباهتهم أسياد الامبراطورية الجدد.

يُوسّع هؤلاء دائرة النقاش إلى ما لا نهاية تحت تأثير عوامل كثيرة. منها أنّ غالبيةً من يدين بالإسلام هم قريبو العهد به ويحملون

معهم بالضرورة بقايا صراعات عقائدية قديمة. كل مسألة تعرض للنظّار تأخذ في الحين بعداً آخر. تُجرَّد من كل علاقة بوضعها الراهن حتى تستحيل إلى فكرة يمكن التلاعب بها. تُشغَّل قوى الخيال لتظهر ملامح القرابة مع مشكلات ونزاعات قديمة، سابقة على بُزوغ الإسلام. كلّ حلّ اقتُرح في الماضي يُطبّق آلياً وبدون تردّد على المشكل المطروح. وهكذا تتوسّع دائرة علم الكلام، يستفيد كل يوم من ثروة الماضي دون أن يفيد هو الفقه أو السياسة.

أثناء هذا التوظيف المتواصل لمكاسب فكرية قديمة، باعتماد قواعد المنطق وضوابط المناظرة، يقترب علم الكلام خطوةً خطوة بالميتافيزيقا. يتشبّع بمنحاها إن لم يتماهَ معها بالكامل. يستعير منها المعاني والمفاهيم، وكذلك المقاربة، المبنية على المقابلة والتشبيه، القفز المستمرّ من مستوى إلى آخر. هذه صناعة جُرّبت منذ قرون. فيُتقن متكلّمونا أصولها بسهولة. وبعد فترة قصيرة يصلون إلى حدّ البراعة فيها. يساعدهم على النبوغ وضع لغوي ملائم. اللغات المتواجدة آنذاك والتي تتنافس على الهيمنة الثقافية، أعني اليونانية والفارسية والسريانية والعربية، كلها ناضجة مكتملة، معجم كل واحدة منها غزير ونحوُها مفصّل دقيق. من يتعاطى المناظرة يُتقن في الغالب لغتين وربما ثلاثاً، والنقل من لغة إلى أخرى عملية عادية، محمودة ومطلوبة.

في هذا الجو وعلى هذا المستوى من التجريد تُؤخذ المسائل السياسية والاجتماعية كمدخل فقط، كتوطئة لشبهات ومفارقات قديمة. لا مانع من ذلك إذ الوقائع التي كانت في أصل المشكلات لا تعمّر طويلاً فلا يبقى منها بعد برهة إلاّ صورتها الذهنية وهيكلها الفكري. لذا نرى المعضلات تُدرس من كل جوانبها، تُفصّل تفصيلاً كافياً شافياً على المستوى النظري دون أن تجد واحدة منها طريقاً عملياً إلى الحلّ. من

هنا نفهم عدم الاحتكام إلى التجربة، من أي نوع كانت.

ما نلاحظه فترةً بعد أخرى: تقدّم وثراء على مستوى الفكر، وعلى مستوى الواقع ضحالة وتعثّر.

65

نسوق في هذا الباب مثالين:

ما الإيمان؟

السؤال مطروح على القاضي المكلّف بالتمييز بين المؤمن وغيره إذ حقوق الدولة تختلف من حال إلى حال. لكي يفصل في الأمر لا بدّ للقاضي من شاهد. هل يعتمد القول (الشهادة) أم العمل (الصلاة مثلاً) أم الوجدان؟ الحلّ الثالث (سبر القلوب) ممتنع، ينحصر الاختيار إذن في الأول والثاني. يتردّد القاضي بعض الوقت ثم يجتهد ويختار الحل الأول. الإيمان هو قولٌ باللسان: حلّ يُرضي الفرد، يزعج قليلاً السلطان ويُغضب كثيراً المتشدّدين وهم قلة.

عندها يتدخّل المتكلّم ويفتح باباً لجدال لا ينتهي. يجعل من مسألة عملية وجدت طريقها إلى الحلّ مشكلة تعريف. ومع أنّ الأمر محسوم منذ قرون، إذ لا يوجد عملياً حلّ سواه، نرى المتكلّم لا يزال ينبش في مؤلفات قديمة، سابقة على الإسلام، ما يثبت به تفريعاته المتلاحقة.

ما العدل الإلهي؟

يتعلّق الأمر أصلاً بالعدل البشري، عدل الخليفة العبّاسي الذي يسعى إلى أن يكون قائد ورئيس الجميع، المسلمين وغيرهم.

مَن كانوا يُعرفون بأهل العدل والتوحيد أو بالمعتزلة كانوا من جهة

يجادلون بقوة غير المسلمين ويرمونهم كلهم بالتجسيم (من هنا التسمية الأولى)، وكانوا من جهة ثانية يتحاشون الخوض في مسألة شرعية الخلافة (من هنا التسمية الثانية)، لكن من وراء هذين الموقفين كانوا يرمون إلى أن يوفّروا لهذه الامبراطورية «الخليفية»، المترامية الأطراف المتعدّدة الملل والنحل عقيدةً واحدة، إيديولوجيا حسب تعبير العصر، توافق ميول المسلم وغير المسلم، وإن أدّى الأمر إلى إغفال جانب من النصّ القرآني، وذلك باللجوء إلى قدرٍ من التأويل. الهدف الأبعد، سياسي بالدرجة الأولى، هو تحقيق العدل، المساواة بين الفئات المختلفة، والتوحيد، توحيد المجتمع حتى يكون قادراً على مواجهة العدو البيزنطي الذي استعاد نفسه وبدأ يستعدّ للثأر.

اعتباراً لهذا الوضع هل لنا أن نستغرب إذ نرى هؤلاء المتكلّمين يقفون في قضايا نظرية كثيرة موقف رواقيي الامبراطورية الرومانية؟ الظرف التاريخي مماثل والهدف واحد عند الجماعتين. لا غرابة أن يعثر المعتزلة تلقائياً على جزء كبير مما يعرف بنظرية الحق الطبيعي وأن يَتّسم كلامهم بهمّ إنسوي بارز. كانوا حريصين على تقريب الله من الإنسان قدرَ حرص خصومهم الحنبليين على إبعاده وتعاليه.

خدم المعتزلة الخلافة العباسية، فارتبط مآلهم بمآلها. سطع نجمهم إذ كانت قوية وأفل عندما ضعفت وانحلّت.

ولمّا فقدوا همّهم السياسي تاهوا في تفاصيل ودقائق لا فائدة من ورائها. ما علاقة اجتهادات متأخريهم بمبادئ مؤسّسي المدرسة؟ ما علاقة الجوهر الفرد بالعدل، بالحق الطبيعي، بضرورة إقناع أهل الكتاب وكسب ولائهم لخليفة عادل يقدّس الله الواحد ويخدم الجميع؟

لا نفهم هذا التورّط إلاّ إذا افترضنا أنه جاء نتيجةً حتمية لمنطق المناظرة ومكابرة الخصوم المجادلين. فتحوّل المعتزلي من قاضٍ يفكّر

في شؤون الخلق إلى متكلم في صفات الله ثم تحوّل هذا بدوره إلى فيلسوف يبحث في الماورائيات.

66

إن لم نخضع لهذا التسلسل، إن لم نعتبر أولاً مستوى السياسة أو المجتمع قبل التعرّض لمستوى الشرع (حق الإنسان) ثم لمستوى الثيولوجيا (حق الله) وأخيراً للمنطق والميتافيزيقا، فإننا نعمل على استمرار ذهنية الخلط والانتقاء، الناتجة عن عوامل تربوية ثلاثة:

- «المدرسة» كمؤسسة تعليمية وحيدة.
- «الرواية» كمنهج وحيد للتلقين.
- «الحصر» كسمة وحيدة لضبط المعرفة.

المؤلّف عندنا غالباً ما يكون مُعلّماً، يُحاضر في مسجد أو في زاوية، في فنّ محدّد وحسب برنامج لا يتغيّر. لا يحيد أبداً عن المعروف، لا يخالف أبداً الموروث، لا ينمّ عن فطنة ونباهة إلاّ على الهامش، عندما يتصدّى للدقائق و«اللطائف». وهذه، إن عرضت، تعرض في إطار معلوم، أثناء مُنعرجات متوقّعة، متفرّعة عن طريق موطّأ منذ عهود. لا يغادر المسلك، لا يغيّر الوجهة، لا يقلب الترتيب المعهود، لأنه إن فعل شوّش على السامع وربّما على نفسه.

نقرأ مناظرة ما، نأخذ منها تقريراً، أيّاً كان، مثبتاً أو نافياً، موجباً أو سالباً، فنلاحظ على التوّ أنه لا يميّز بين المستويات، يمزج المنطق بالماورائيات، الكلام بالشرع، النحو باللغة، إلخ، كما نلاحظ أنه لا يثبت على نسق واحد طول المناظرة، الشرع لا يسبق دائماً الكلام، المنطق لا يلي دائماً النحو. لكل تقرير، لكل إيراد، لكل اعتراض

ترتيبه الخاص كما لو لم يكن لأي مستوى فضل أو ميزة على آخر. هذا هو ما نعنيه بالخلط والمزج والانتقاء. كثيراً ما نجد المناظر يفنّد عرضاً ماورائياً باعتماد قاعدة نحوية أو مسلّمة منطقية، أو يردّ على قاعدة عقائدية باستظهار شهادة الحواس أو الاستعمال اللغوي.

فإذا قرّرنا اليوم إعادة هيكلة ما جاء في المناظرات الكلامية التقليدية، وذلك بغرض تمحيصها والحكم على جدّيتها، فلا مناص لنا من اختيار وجهة معيّنة والثبات عليها طوال عملية التمحيص. علينا أن نختار إما وجهة التطور التاريخي أي من الفكرة إلى الإنجاز، وإما نختار وجهة التحليل المنطقي أي من الواقع إلى التجريد.

67

الترتيب يعني هنا التوجيه، التوجيه بالتوجّه، بالوعي أن ههنا تطوراً (ارتقاءً أو انحطاطاً) ترك ندوباً وعلامات يمكن أن تُلمس رغم ما بذلته الأجيال السابقة من جهود لمحوها.

يبدأ الفقه مع أبي حنيفة. لهذه الأسبقية المُجمع عليها دلالة وأية دلالة. كان على فقيه العراق أن يحلّ مشكلات جدّ معقدة، ناتجة عن تأثير تقاليد كثيرة سابقة على الإسلام وغالبة في دولة الخلافة، المتعدّدة الأجناس، المتباينة الأهواء. ولهذا السبب بالذات كان من الطبيعي أن يترك للقاضي مجالاً واسعاً للاجتهاد والابتكار. طلب منه أن يتشبّع بروح وأهداف الدعوة الجديدة، لكن طلب منه كذلك، وعلى قدر مماثل، أن يتحلّى بالواقعية وبالعدالة.

هذه الصلاحية الواسعة المخوّلة للقاضي هي التي أغضبت مالك بن أنس الذي سُمي بحق إمام المدينة. قام في كتابه **الموطأ** بتدوين ما

كان يعمل به، تواتراً، في مهد الدولة الإسلامية. وبذلك وضع حدّاً لمبادرة القاضي. هذا وإن دعت الضرورة إلى الاحتفاظ بقسط منها تحت اسم الاستحسان.

لم يتراجع الشافعي عن هذا الموقف، بل أصّله إذ وضع كمبدأ لا رجعة فيه أنّ القرآن لا يُفهم مقصده، بالنسبة لنا، إلاّ على ضوء السنّة. وإن هو جوّز إلى حدّ ما القياس (قياس حالة مستجدّة على حالة معروفة وإجراء حكم هذه على تلك)، فلأن القياس موجود في السنّة. فهو محكوم بها لا يتجاوزها بحال.

وهذا الهمّ، ضرورة تأسيس كل حكم على السنّة، على القرآن المفهوم على ضوء السنّة، هو ما دعا ابن حنبل إلى توسيع نطاق هذه الأخيرة. كتاب مالك **موطأ**، كتاب ابن حنبل **مُسند** إذ يتوخّى أو يأمل إسناد كل الأحكام الفقهية على سوابق. فيجعل القاضي تحت إمرة المحدّث ويبعده عن تأثير المتكلّم. من مئات ننتقل إلى آلاف الأحاديث، متفاوتة الصحّة، لأننا بحاجة إلى أن تطال السنّة كل حوادث الحياة البشرية، العامّة والخاصة، إذ المسلم، في رأي ابن حنبل، هو من يعيش باستمرار تحت نظر خالقه وبالتالي من تنعكس في حياته صورةٌ ما من حياة الرسول. فكلّما كثرت الأحاديث المروية عن النبي، وهي دروس وأوامر وأمثال وأحكام، تعزّزت دواعي التقليد وتبدّدت مغريات الابتداع.[5]

هنا إذن وجهة تاريخية واضحة، يغفلها من يشاء إغفالها لكن لا

---

(5) إذ تقرر أنّ المؤمن هو من يعيش حياة تعكس في كل لحظة حياة الرسول، ثبت في الوقت نفسه أنّ المحيط العام واحد. هذا يعني إما توقيف التطور أو مغادرة الدنيا. خلاصة بديهية لنا، لكنها ليست كذلك لأمثال ابن حنبل الذين يعتقدون أنّ المعاد بدأ مع الوحي، وأننا كلنا عندئذ في مهلة.

يمكنه إنكارها. نرى في تطور الفقه نفسه كيف تناقصت باستمرار صلاحيات القاضي، كيف انحصر بالتدريج مجال مبادرة الفرد واستقلال الوجدان. وبالمقابل نرى كم نمت وتعدّدت دواعي الخضوع والانقياد لرأي جماعة معدودة، مؤهّلة وحدها لإظهار الحق، قولاً وفعلاً.

طريق هذه الجماعة وحده سالك، من حاد عنه هلك.

68

لا يختلف الكلام في وجهته عن الفقه.

دافَعَ المعتزلةُ بحزم وثبات عن التوحيد في وجه تجسيم اليهود وتثليث النصارى وثنائية المجوس. ردّوا بالطبع على معاصريهم لا على الشأولين الذين تلوا هؤلاء في القرون اللاّحقة. إذا ما حصرنا النقاش في حدوده الزمنية لا يسعنا سوى الاعتراف بأن موقف المعتزلة كان في غاية القوة والتماسك. فنتفهّم ما كانوا يظهرونه من حدّة واستعلاء.

لكن عندما أفل نجمهم وحلّ محلهم الأشاعرة اعتبر هؤلاء، خطأً، أن المعركة قد حسمت فأقفلوا الملف دون أن يتنبهوا إلى أن الديانات الأخرى لم تتوقف عند ما كانت تقول به في البداية، بل، ردّاً على النقد الإسلامي القوي، طرق أصحابها باب التأويل والابتكار. وهكذا ضاع قسم كبير مما شيّده علم الكلام.

اختار الأشاعرة التوسط بين نوعين من التجسيم، الأول مادّي جسماني قال به الحشوية الذين عادوا بالإسلام إلى عقيدة اليهود، والثاني فكري معنوي، هو تعطيل المعتزلة، الذي ليس سوى تجسيم ذكي، إذ يصوّر الخالق على مثال المخلوق، تحت تأثير غير واعٍ من إنسوية [تبشير] النصارى.

لما رجحت كفّة الحنابلة نبذوا الكلام برمّته، حتى الكلام الأشعري. قرّروا مبدأ في غاية البساطة وهو: لا نقول عن الله إلاّ ما قاله عن نفسه بلا زيادة ولا نقصان، بلا تدقيق أو تأويل. بهذه الجملة اليتيمة حُكم بالنسيان على كل المعضلات، كل الشبهات التي أقلقت المعتزلة وكشف عنها الأشاعرة. فانهدّ ما تبقّى من صرح علم الكلام.

تنطبق الملاحظة ذاتها على الفلاسفة، على أنصار الباطن، على نظّار المتصوّفة. كلما ضعف إشعاع أي من هذه المدارس الفكرية هُجر حقلٌ معرفي واسع ولم يجرؤ أحد بعدئذ على اقتحامه مرّة أخرى.

تجدّدت الحنبلية، تجدّدت الظاهرية. وإلى غاية عصر النهضة لم يقم أحد بإحياء موقف الخوارج أو المعتزلة، كما لو لم يطرح أي من الفريقين أسئلةً وجيهة ولم يواجه مشكلاتٍ موضوعية، كما لو كان المجتمع الإسلامي دائماً في أوج القوة والازدهار، مثال العدل والمساواة والاستقرار، كما لو كان الفرد المسلم، في كل زمن ومكان، آيةً في المعرفة والفضيلة.

تراجع **الرأي** لصالح الحديث ولم يستعد نفسه إلاّ مع التنظيمات العثمانية أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. بقيت منه مُسحة في المذهب الحنفي الذي انعكف على نفسه طوال قرون متخلّياً عن كل طموح.

تراجع **العقل** لصالح النقل ولم يسترجع حيويته إلاّ مع بوادر حركة النهضة.

تراجع **الباطن** لصالح الظاهر، سيما بعد أن غزا التصوّف الطبقات الشعبية الأمّية. فأفرغت المفردات من مضمونها الفلسفي. لم ينتعش التصوّف النظري إلاّ مؤخراً وفي الغالب بإيعاز من «إسلاميين» جدد.

هكذا نرى حقولاً معرفية واسعة تُهمل تدريجياً الواحد بعد الآخر أثناء مسيرة تراجعية دامت سبعة قرون. وهي بالضبط الحقول التي تُبذر فيها نواة الفلسفة وعلم الكلام.

هذه مسألة يجمل بنا أن نعود إليها لاحقاً.

69

ابن حزم مفكر نحتفل به ولا نحبّه، إذ من طبعه التطرّف والغلو. يتشبث، بل يفتخر ويتباهى، بمواقف مبدئية لم يجرؤ أقرانُه أنصارُ السنّة حتى على التلويح بها.

ينبش قبر مدرسة فقهية دُفنت منذ أكثر من قرنَيْن ليبعث فيها روحاً جديدة قوية. لا يتورّع عن نقد، نقداً لاذعاً وأحياناً بذيئاً، أعلامَ الفقه والكلام. يتبرّأ من أبي حنيفة لأنه قال برأيه في مسائل الدين الذي هو مجال الحق الثابت الواضح، متى عُرف بطرقه المعلومة وجب تطبيقه بالحرف ودون تلكؤ. يأخذ على المالكية أنّهم يعتبرون مصالح المجتمع حتى في غياب نصّ يجيزها. وعلى أصحاب الشافعي أنّهم يلجأون، ولو في حدود ضيقة، إلى القياس. وعلى الأشاعرة أنّهم، مثل المعتزلة، يحاجّون اللّه. بالمقابل، وهو أمرٌ لافت للنظر، نراه يتفهّم ويحابي من لا يتعرّض للنصّ الديني، لا نفياً ولا إثباتاً، وإن نظر في مجالات مُبتدعة مثل المنطق أو الفلسفة الطبيعية أو التصوّف، إلخ.

في غير شؤون الدين (إن صحّ أنه يوجد مجال لا دخل للدين فيه) يعتمد ابن حزم شهادة الحواسّ وبداهات العقل.

في شؤون الدين (وأي شأن لا علاقة له بالدين؟) لا يرضى إلاّ بشهادة النبي المرسَل. على المسلم أن يسمع فقط، لا أن يجادل أو

يُحاجّ أو يدعو أو يفاوض. الاتّصال هو دائماً من جانب واحد، من فوق إلى تحت، كما تعنيه كلمة تنزيل. من يأخذ المبادرة لا محالة ضالّ مُضلّ.

يكلّمنا الله بلسان نبيّه ولسان النبي عربي مبين. يفهمه تلقائياً من خوطبوا به واؤتُمِنوا عليه وهم العرب. وصفوا بالأمية، بأصحاب فطرة، بدءاً وتعريفاً، لتكون أفئدتهم كالمرآة الصقيلة تعكس بلا تحريف أو تشويه كلام الله. وإذا حصل، في حالات استثنائية، أن عجز العرب عن فهم معنى كلمة أو عبارة وجب أخذها على الظاهر، النطق بها كما نزلت دونما تطلّع إلى إدراك فحواها.

موقف ابن حزم في غاية التماسك والاتّساق. وإن عبّر عنه بهذه الصراحة والحدّة والوضوح، فبدافع من الزمن والمكان. المكان الأندلس المهدّدة، الزمن انهيار السلطة الأموية فيها. يتألّم ابن حزم القرطبي الأموي النزعة وهو يرى وطنه على طريق التناثر والانحلال. فيودّ لو يتّحد الأندلسيون على عقيدة واحدة صلبة تمكّنهم من الصمود في وجه مسيحية تنظّمها وتقودها كنيسة معبّأة لاستعادة ما ضاع منها.

كم يستغرب ابن حزم من ناس عقلاء يستجيبون لقيادة تدعوهم إلى دين اللاّعقل.[6] هذه نقطة لا نتعرّض لها الآن، كما لا نتعرّض لمنهجية ابن حزم، أي ما يمكن استنباطه من الصفحات الكثيرة والمفصّلة التي يُخصّصها المؤلف لمسائل اللغة والمعاني وأصول التشريع وشهادة الحواسّ، إلخ. من السهل جداً أن نستخلص من هذه الصفحات فلسفة متكاملة عميقة. هذا عمل نعرض عنه هنا. ونكتفي

(6) يعبّر محمد عبده عن الاستغراب نفسه في كتابه **الإسلام والنصرانية**. انظر **ملاحظاتنا في مفهوم العقل**، 1999.

بتسجيل حالة غريبة ناتجة عن موقف ابن حزم التقليدي المتشدّد، الناتج عن ظرف تاريخي معيّن. الحالة هي انعكاس الوسائل والأهداف.

عند ابن حزم نرى الثقافة تدعو إلى الأمّية، الذكاء يدعو إلى البلادة، الطموح يدعو إلى الخمول، التفنّن يدعو إلى البساطة، النباهة تدعو إلى الغفلة، اليقظة تدعو إلى السهو، إلخ.

بقدر ما يغرينا علم الرجل، حذقه وأسلوبه، يؤسفنا مؤدّى دعواه.

يستغرب هو سذاجة النصارى واليهود ونحن نستغرب استسلامه واستئمانه.

70

تخصّص كتب السنّة فصولاً طويلة للعلم تقرّر فيها مسائل كثيرة: حقيقة العلم، فضائله، طرق تحصيله، شروطه، حدوده، إلخ.

يحلو لنا منذ عهد النهضة أن ندّعي أننا أمام نظرية متكاملة تضاهي في شموليتها ودقّتها أشهر نظريات المعرفة الحديثة. الأمر ليس كذلك، وهو ما تُذكّرنا به كتب أصول الفقه، إذ الغرض من التحقيقات المذكورة هو حصر العلم فيما هو شرعي، نافع في الدنيا والآخرة، عائد بالفائدة على المجتمع كما يتصوّره ويعمل لتحقيقه أنصار السنّة.

العلم، في هذا المنظور، كالإيمان لا يزيد ولا ينقص. فهو منذ الأزل كامل، ثابت، جاهز، موهوب. لم يبقَ إذن إلاّ أن نعرف حكمه الشرعي، أي أن نميّز المحمود منه عن المكروه والمباح، النافع ديناً ودنيا عن الضارّ أو المجاني أو المسلّي (المُلهي).

العلم المحمود المطلوب هو ما يُكتسب بطرق شرعية. أما إذا اكتُسب بغيرها فهو مذموم حتى وإن كان صحيحاً لا غبار عليه.

العلم المحمود المكتسب شرعياً يجب أن يتوقّف عند حدّ، حيث لا فائدة فيه للفرد أو الجماعة، وإلاّ فإنه يدلّ على تنطّع وجهالة، مغالاة وتكبّر.

العلم المكتسب حسب هذه الشروط غير متاح للجميع، لا لأن المواهب والمؤهلات متفاوتة بين الأفراد، بل لأن المجتمع يحتاج إلى عدد محدود من القضاة والخطباء والوعّاظ. الأمّية صفة حميدة فيحسن الحفاظ عليها. العلم فرض كفاية ليس إلاّ.[7]

بيد أن القائلين بهذا الرأي الصارم، أولئك الذين يدعون إلى التواضع والقناعة، ليسوا هم أصحاب قناعة في مجال العلم. ليسوا بلداء أو ضعاف العقول، بل بالعكس أصحاب فطنة وحذق، يبدون نباهة فائقة وهم يؤصّلون رأيهم هذا. فيحقّ القول إنّ حالهم يكذّب دعواهم.

وكما توجد مؤسسة سياسية وقضائية توجد مؤسسة تعليمية لتخدمهما. تنقسم المعارف التي تقوم بتلقينها إلى ضرورية مثل القرآن والحديث والفقه، وإلى مساعِدة مثل اللغة والنحو والمعاني والأنساب والأخبار إلخ. طريقة التلقين واحدة هي الرواية، الحفظ، الإسناد. في فترات معيّنة تضاف إلى هذه علومٌ مستحدثة كالهيئة والحساب والمنطق. تعدّ علوماً مساعدة بعد أن قام الدليل على أنها نافعة ولا يخشى منها ضرر على العقيدة.

هذه العلوم المستحدثة، غير الشرعية في الأصل، تخضع هي الأخرى لمنهج الرواية، إذ لا تتطلّب دربة يدوية أو خبرة صناعية أو

(7) «إنّ الشريعة لم توضع إلاّ على شرط الأمية. ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك.» الشاطبي، **المصدر نفسه**، ج IV ص 337.

موهبة في مجال التخيل والترميز. كل ما يطلب من التلميذ، في هذه الموادّ كما في غيرها، هو أن يسمع، أن يحفظ، أن يروي.[8]

بجانب هذه العلوم توجد معارف أخرى، بعضها محمود يجلب لصاحبها الهيبة والاحترام وأحياناً الثروة كالطب وصناعة الحِيَل والكيمياء، وبعضها مذموم يجرّ على من يتعاطاها الويل والاحتقار، ظاهرياً على الأقل، مثل التنجيم والكهانة والخط وصناعة الأعداد، إلخ. كل هذه بقايا علوم تعود إلى ماضٍ سحيق. اعتاد أهل السنّة منذ أواسط القرن الثالث الهجري على تسميتها بغير الإسلامية، في حين أن غيرهم من المؤلفين ينسبونها إلى الحكمة، إذ هي موروثة عن السجل الهلستيني الذي تكلّمنا عنه آنفاً.

هذه المعارف، عكس السابقة، تتطلّب ولو قدراً يسيراً، من مباشرة المادّة. مهما يكن حكمها الشرعي، أكانت جائزة أو مذمومة، ضارّة أو محايدة، مسلية أو ملهية، فإنها على كل حال تظل على هامش المؤسّسة الرسمية. لا تلقّن أبداً في المسجد أو المدرسة أو الزاوية وإنما في قصر أمير، في مجلس وزير، وأحياناً خارج المدينة في الهواء الطلق.

النتيجة واضحة وهي أن منهج السنّة، اعتماد الاتّباع ونبذ الابتداع، يؤدّي حتماً، بوعي أو بغير وعي، إلى ثقافة سمع ولسان، في تعارض بارز مع ثقافة عين ويد التي قوامُها الملاحظة والممارسة.

لا يمكن القول إنّ الثقافة الثانية غائبة تماماً حيث تسيطر الأولى، إذ لا يمكن لأي مجتمع أن يستغني عنها كلياً، سيما بعد أن تكون قد

(8) انظر طه حسين، **الأيام**، حيث يروي المؤلف كيف تعلم المنطق والحساب رغم أنه لا يبصر.

اكتُسِبت وجرّبت وانتشرت. يبقى منها شيء، رضي المجتمع بذلك أم لم يرضَ، محفوظاً في الألفاظ والعبارات، في المنطق وفي الخيال، في حركات الجسم العادية. لكن بما أنها مهملة ومحتقرة، مُبعدة، غير مرغوب فيها، فإنها تُختزل في المعروف منها دون أن تتطلع أبداً إلى اكتساب جديد.

من حين لآخر، هنا أو هناك، تنتعش هذه المعارف والصناعات بإيعاز من الحكّام وتحت حمايتهم. يحصل ذلك عندما يضعف سلطان التقليد ويدوم ما دام الجفاء بين أهل السنّة وخصومهم.[9]

71

في نقطة معيّنة من التاريخ، علينا أن نحدّدها بدقّة، يقوم رجال السنّة، أنصار التقليد ودعاة الاتّباع، بعملية زبر وتشذيب وترتيب. كل ما علا وظهر، أو فاق وفاض، كل ما تجاوز وتعدّى، وكل ما لم يقف عند حدّ معلوم وجب التخلص منه.

والحدّ المعلوم ما هو؟

في جملة واحدة هو تأويل سادة مدينة الرسول لسيرته الدنيوية.

بعد الانتهاء من عملية الزبر هذه يلتفت أهل السنّة إلى الماضي ويفعلون به ما فعلوا بحاضر أيّامهم. يتصرفون كما لو أن ما كان وتحقّق لم يكن سوى أضغاث أحلام يجب محوه بالكامل من ذاكرة الجماعة على أساس قاعدة صارمة: كل مخالف معدوم.

ثم بعد الماضي يتطلّعون إلى المستقبل ويتّخذون الترتيبات اللاّزمة

(9) حصل ذلك تحت حكم الفاطميين والموحدين وفي بداية أمر العباسيين والمغول والعثمانيين.

لكي لا يخضرّ مجدداً ما يبس ولا ينتعش ما خُنق. من أعلى المنابر المحتكرة لهم، في المساجد والمدارس الممنوعة على خصومهم، يقرّرون ما يجب القيام به حتى يُضمن البقاء والاستمرار، جيلاً بعد جيل، لنفوذ أمثالهم وغلبة تأويلهم الخاص لكلام الله.

وهكذا يمكرون بمكر التاريخ. باسم فترة زمنية وجيزة، فترة مسطّحة ومختزلة، مصحّحة ومنقّحة، يُطلب من التاريخ أن يتوقّف هو الآخر عند حدّه، يُؤمر بأن لا يتجدّد أبداً ولا يتميّز، لا يتنوّع ولا يتطوّر، بعبارة أوضح يُلزم بأن يتنكّر لمضمونه ومغزاه. يفعل أهل السنّة ما يفعلون ولسان حالهم يقول: ما الفائدة في تكرار ما قد تحقّق بالفعل، إذ ما تحقّق هو الحق الجامع المانع، الكافي الشافي؟

وبالطبع تحت هذا الضغط الهائل يتعثّر التاريخ. ما تبقّى له من قوة يستهلكها في ممانعة التغيّر حتى يحافظ على الوضع المتعثّر.

عندها لا يمكن استئناف الحركة إلاّ بدافع خارجي، دافع دنيوي أعني.[10] قبل أن يحصل ذلك تغزو السنّة، أي ذهنية التقليد والاتّباع، كل مظاهر الحياة، الفكرية والسلوكيّة، بل تفرض هيمنتها حتى على من قاوم نشأتها كالخوارج والشيعة وروّاد الحكمة. تؤسس كلُّ جماعة سنّةً خاصة بها، فتتوحّد النتائج اجتماعياً وتاريخياً.

والغريب هو أنّ هذا التعميم التدريجي يُعدّ في حدّ ذاته دليلاً قطعياً على صحّة منهج السنّة.

72

يواجه الغزالي خصمين، الفيلسوف وداعية الباطن، وبجانبه

(10) كثيراً ما تُحرّر الهزائم العزائم. حدث ذلك في روسيا وتركيا والصين.

حليفان خجولان بسبب انتصاره لعلم الكلام: الفقيه الحنبلي والمتصوف السنّي.

يقول الغزالي مع حليفيه: لا مُرشد، لا معلم، لا ملقّن، لا منقذ إلاّ النبي العربي، خاتم المرسلين في الدنيا والشفيع الأوحد في الآخرة. نفهم من تأكيد الكلام أنّ النقطة المذكورة هي الأساس في كل ما يتعلّق بالعقيدة وأنّ ما سواها يُعدّ ثانوياً. وبالفعل نرى الغزالي في كثير من القضايا يخالف حلفاءه ويوافق خصومه إلى حدّ أن الكثيرين تساءلوا عن مدى صدقه. لكنه لم يتراجع أبداً في رفضه لأية وساطة بينه وبين الرسول.

في الوقت الذي اتّخذ فيه الغزالي هذا الموقف الصريح والصارم، الذي أمدّه بوسيلة سهلة يميز بها المطيع عن الفاسق والمؤمن عن الزنديق، كانت عملية تأصيل وتعميم النزعة السنّية في أوجها. كل مدرسة فكرية أسست لنفسها «سنّة»، مجموعة آثار وتقاليد، مستقلة، فعادت بذلك لا تستطيع التأثير في أحد أو التأثر به، إذ منهج التأصيل والبناء واحد.

يقول **الشيعي**: لا نبي بعد النبي، لكنه يزيد أنّ سرّ الرسالة أورثها النبي لعلي بن أبي طالب إذ نصّ على خلافته. وعلي أورث ذلك السرّ ذريته جيلاً بعد جيل حسب قانون الطبيعة. ثم يحتجّ: وخصومنا أنفسهم لا ينكرون أنّ الحق يورث، إلاّ أنهم قدموا الغريب على القريب، الصاحب الرفيق على ابن العم، أقدموا على تفضيل من اختاره البشر على من ميّزه واصطفاه الخالق.

يرفض **المتصوف** أن ينحاز إلى هذا الجانب أو ذاك في شؤون الدنيا، والخلافة شأن دنيوي، إذ همّه الوحيد تربية النفس بالمجاهدة والانقطاع. لكنه يحتاج هو الآخر إلى شيخ مرشد، تربّى على يد شيخ

في إطار سلسلة متّصلة تنتهي إلى صحابي لازم النبي وتلقّى منه أسراراً. إنْ كان الصحابي من أهل البيت انخرط المتصوّف في سلك الشيعة، وإلا انضافَ إلى جماعة أهل السنّة، دون أن يؤثّر هذا الانتساب في منهاجه وسيرته.

يعترف الفيلسوف أنّ لهذا الكون خالقاً يحرّكه ويسيّره. ينكشف للبشر عبر جماعات تتّسع بالتدريج. تتوالى الرسالات على لسان بني آدم بعبارات مختلفة تزيد كل مرة بياناً ووضوحاً. الخالق واحد والحقيقة واحدة، حقيقةٌ تنكشف فترة بعد فترة لأفراد موهوبين. لذا وجب ربْط الكشف بالرغبة الملحّة.[11] للحكمة أيضاً تقليد، وهو أعرق من الآخر. من وضع نفسه داخل الأول عدّ من الخاصّة، ممن ينقاد لضوابط العقل، ومن يضع نفسه داخل التقليد الثاني، عدّ حتماً من العامّة، إذ لم يتأثر إلاّ بحوافز الغريزة والخيال. بيد أنّ الإنسان الواعي النبيه، من أية نقطة انطلق، إن هو جاهد وصبر، وصل في النهاية إلى التقليد الكبير، تقليد الحكمة الخالدة، دون أن يلزمه ذلك بالإعراض عن التقليد الثاني الذي يربطه بالجماعة.

الإنسان روح وجسد. والجسد يحتاج إلى طعام ولباس وسكن ودواء.. المعارف النظرية وحدها لا تكفي، لا بدّ من معارف عملية، من صنائع. يُخصّص لهذه الأخيرة في الكتب التي تصنّف العلوم صفحات معدودات بالمقارنة مع المئات المسوّدة في حق الأولى، سيما إذا أدمجت فيها، كعلوم مساعدة، الطبّ والصيدلة وعلم النبات إلخ.

المعارف العملية لها مميزات تتطلّب دربة اليد ودقّة الملاحظة ومباشرةَ الطبيعة. تتطلع دائماً إلى المزيد، تقبل بالتراكم، تقتحم

(11) يؤكّد المتصوّفة أن الشوق شرط الكشف.

المجهول وتُقدم على التجريب. هذه خصائص كانت تذهب بها بعيداً لولا أنها اضطرت هي الأخرى إلى تبنّي منهج التقليد والرواية.[12] أسند كلُّ نوع منها (الكتابة، الزراعة، الملاحة، النجارة، الحدادة، إلخ) إلى أب (أول من..)، حقيقي أو أسطوري، يحمل، كما هو منتظر، اسمَيْن، عربي وعجمي.

ثم ميّز أهل السنّة العلني والسّرّي من هذه المعارف. قالوا: هذه صحيحة مذمومة وهذه كاذبة محرمة، هذه نافعة مكروهة وهذه وهمية منبوذة. رغم الحكم السلبي والوضع الاجتماعي المتدنّي كان يتعاطاها كثير من الناس، خاصّة بين أتباع الملل والنحل غير الإسلامية السنّية. تبقى دائماً في الظل، على الهامش، خارج المؤسسة الرسمية، لكنها تحاول، عبر القرون، أن تكتسب شرعيةً ما باستعارة لباس التقليد. تُلقّن أكثر فأكثر على أساس المنهج العام: المتعلم يقلّد حركات معلّمه التي تعلّمها من معلّمه حسب سلسلة متّصلة تعود إلى الأب، المعلّم الأول. هنا أيضاً إسناد، هنا أيضاً إجازة، هنا أيضاً مصافحة. الصناعة تلقّن على طريقة «العلم».

من هنا وحدة التعبير، وحدة القاموس. لكل علم أو فن أو صناعة شيخ أو إمام هو في آن مُرشد معلّم ملقّن مدرّب. لغة المتصوف هي لغة الصنائعي. وبهذه الوحدة تترسّخ في الأذهان فكرة الاتّباع والحفظ والأمانة والولاء، فكرة السنّة بكل تلوينات معانيها.

هنا نطرح السؤال على المؤرخ: من كان أولَ قائل بها؟

قد يدّعي الشيعي أنه هو الذي أرغم خصومه، بعد ممانعة، على

(12) نقرأ عند المفسرين والأخباريين: أول من كتب ادريس، أول من أبحر نوح، إلخ..

الإقرار بأن لا محيد، في نطاق التنزيل، عن التوريث. السّر ينتقل حتماً من وارث إلى وارث حسب قانون الطبيعة كما أراده الخالق ولا دخل للمخلوق فيه. هذا هو الحل المنطقي.[13]

الدعوى صحيحة لكن بشرط أن يبقى قائلُها في النطاق الإسلامي. وإلا وجب التعميم، أي القفز من الإمامية الشيعية (السّرّ محصور في سلالة علي) إلى الباطنية (الحق حكر على صفوة الدعاة). إنّ التقليد النيوأفلاطوني سابق على أقوال فلاسفتنا، حتى وإن قيل إنهم اكتشفوه مجدّداً من تلقاء أنفسهم. يبقى أنهم، بالنسبة لنا، لم يبتدعوه. وكذلك القول في التقليد المنسوب إلى هرمس (إدريس في عرفنا).

مهما تكن نتيجة البحث التاريخي، الحاصل هو أنّ كلّ تقليد يعزّز الآخر، أياً كان السابق.

في نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) لم يعد يوجد عندنا فكر ليس له تقليد خاص به، يخضع له خضوعاً تاماً. كان لكل جماعة شيخ ولكل مفكّر مُرشد وإمام. فلم يعد مجال لأية مناظرة صريحة متعمقة مفيدة.

كان الوضع على الشكل التالي: أُبعدت الشيعة عن الجماعة واضطرت الباطنية إلى ارتداء لباس الحكمة أو التصوّف أو الهرمسية. وأتباع هذه المدارس كلّها تظاهروا باعتناق مذهب السنّة الأكثر تشدّداً وصرامة.

لم يعد من علم إلاّ علمُ الظاهر، المعنى البسيط، السهل، الواضح، البديهي. لاَ مجال لعلم الكلام، بل لأي فكر سوى التفنّن

(13) المنطق نفسه وراء إجازة الفقهاء وسلسلة المتصوفة. من هنا السؤال: هل يمكن الاستغناء عن شيخ مربٍّ.

في عرض ما هو جلي وترتيب أدلّة تلك الحقيقة الظاهرة الصالحة للجمهور في الدنيا والآخرة. أما الباطن، الحق في ذاته، فهو بالتعريف محفوظ ومحجوب، لا مطمع في إدراكه ولا فائدة في التطلّع إليه.

هذا ما تمسّك به، وبقوة، ابن رشد.[14]

73

ههنا تطور واضح، بالمعنى الحرفي للكلمة أي الانتقال من طور إلى آخر. والتطوّر هو في اتّجاه الحصر، التضييق، المنع، السدّ، القناعة، إلخ.

هل كان الأمر مقدّراً منذ البدء؟ نحيل السؤال على المؤرخ المحترف الناقد المتأمل ونُمهله حتى يجد الجواب.

ينتصر المذهب الحنبلي – نواة ومثال كل فكر تقليدي سنّي – أواسطَ القرن الثالث الهجري (نهاية القرن التاسع الميلادي). ويتزامن الانتصار مع انفجار ثورة القرامطة وبداية التراجع أمام بيزنطة.

ينتشر الكلام الأشعري والتصوّف، حليفان قويان للسنّة، الأول ضد العقلانية المفرطة والثاني ضد الباطنية الشيعية. يجد المذهبان لدى سلطة الخلافة ترحيباً ومساعدة، فيغزون كل الأوساط، المثقفة والأمية،

(14) لا يقرر ابن رشد ازدواجية الحقيقة، كما فهم بعض الأوروبيين في وقت ما، بل إنّ الحقيقة الواحدة يجب أن تعرض بأسلوبين، أحدهما خطابي، موجّه للعامة، مبني على الترغيب والترهيب وبالتالي على الشعور والخيال، والآخر برهاني، موجّه للخاصة ويعتمد العقل. لذا يحكم سلبياً على منحى المتكلمين، سيما الأشاعرة، لأن طريقتهم ليست برهانية كلها لتقنع الخاصة ولا هي خطابية محض لتؤثر في وجدان العامّة. واضح أن فكر ابن رشد محكوم بحالة الأندلس التي كانت بحاجة ماسّة إلى تجديد إيديولوجي.

أثناء القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة (العاشر والحادي عشر بعد الميلاد)، أي في وقت تواجه فيه الامبراطورية العباسية عدوَّين لدودين: الفاطميين داخلياً والصليبيين خارجياً.

ينبعث في الأندلس المذهب الظاهري وفي ظرف وجيز نراه يستولي على عقول النظّار والمحققين، حتى المشاركين في علوم الحكمة، كما يؤثر تأثيراً واضحاً في فقهاء المالكية الذين يحتكرون منذ عقود مناصب القضاء والفتيا والخطابة. يبدي من قوة الرأي وجودة العبارة، من حماس وجرأة في المناظرة والجدل، ما يجعل الكثيرين، إلى يومنا هذا، يعتبرون أنه يمثّل لباب العقيدة الإسلامية السنّية. هل يمكن فصل هذا التألّق عن حالة التمزّق والانكماش التي كانت تعرفها جزيرة الأندلس من جرّاء الضغط المسيحي المتزايد؟

إن صحّ أنّ هناك ترابطاً بين الانحصار في الداخل والاندحار في الخارج، بين ذهنية التقليد، السير على أثر السلف، حصر العلم فيما يُروى ويُحفظ من جهة، وبين تلاحق الهزائم، التراجع المتوالي أمام العدو من جهة ثانية، ألا يليق بنا، نحن المتأخرين، لكي نفهم أوجه هذا الترابط، أن نعاكس السيرورة، أن نقوم باختزال معكوس، اختزال ذي طابع منهجي.

كلما عرضت لنا مسألة فكرية مجرّدة (الكفر والإيمان، الخلق والأزل، الجبر والقدر، الرأي والأثر، إلخ)، قبل أن نتيه في الحلول المقترحة، في الأقوال والردود، الاعتراضات والتفنيدات، علينا أن نتصيّد أولاً المحرّك الأصلي، الدافع الواقعي، المُعضلة السياسية والاجتماعية القائمة في بداية النقاش والتي عمل الفقهاء على طمسها بإفراغها في قالب نظري يكثر فيه القيل والقال، حتى لا يصادقوا على الحلّ الذي يفرضه الواقع.

لعبةُ الفقيه المستفتى هي رفضه الفصل بين الاختيارات المتاحة للبشر ورفع القضية إلى حكم الله. لكن، باعتراف هذا الفقيه نفسه، تعاقب الأيام لا يزيد كلام الله إلاّ تعقيداً وغموضاً إذ يبتعد الناس عن السليقة ويستشكلون ما كان واضحاً جلياً لأجدادهم. وبما أنّ الأمر كذلك، يتسلّى الفقيه بإيراد كل الاحتمالات في انتظار أن يفوت الأوان ولم تعد فائدة في إبداء أي رأي بعد أن يكون الواقع قد ثبت وترسّخ.[15]

مع مرّ الأيام يتمو الكلام في الله ويتفرّع، بينما الكلام في شؤون البشر، في السياسة والمجتمع، يخبو ويذبل، مع أنه الأصل والأساس.

في هذه النقطة نستنير بأقوال المؤرخ النبيه، عندما يحلّل لنا الحيل التي يلجأ إليها الفقيه، عندما يكشف لنا عن الدروب الملتوية التي يحلو له أن يتيه فيها لكي يتحاشى القول الفصل. نترك الفقيه في متاهاته ونعود إلى الواقع القائم في زمنه لنطرح مجدّداً وبوضوح تلك الأسئلة التي عمل هو وغيره منذ قرون على تجاهلها والالتفاف عليها.

74

عودة إلى التاريخ النقدي.

في الفقه نبدأ مع أبي حنيفة وننتهي بابن حنبل.

في الكلام نبدأ مع المعتزلة وننتهي بمذهب الظاهر.

في الماورائيات نبدأ بالفلسفة وننتهي مع التصوف النظري.

---

(15) هل المكس شرعي أم لا؟ هل واجب المسلم أن يهاجر إذا تغلب العدو الكافر على وطنه؟ لا يزال الفقهاء يتنازعون في مثل هذه القضايا حتى بعد أن تكون الأحداث قد تجاوزتها.

المسار واحد والنتيجة جلية: التأصيل يعني التضييق، الحصر، الضغط، إلى آخر التشبيهات التي تخطر على البال.

متى حدث الأمر؟ زمنَ الفتوحات؟ عند تكوين الامبراطورية العربية؟ لا بالتأكيد؟ بدأت عملية التحجيم عندما انحصر المدّ العربي وتعرّضت دار الإسلام إلى الانكماش والتمزّق، عندما فقد العرب القيادة العسكرية ثم الزعامة السياسية ثم الإمامة الفكرية ولم يبق لهم سوى الولاية الدينية.

والأندلس أسطع مثال على ما نقول.

قرنان ونصف بعد الهجرة. هذه مدّة نضيفها إلى القرون الثلاثة السابقة عليها، أي على الهجرة، لتكوّن فترة تعوّدنا على أن نقول في شأنها ما يروق لنا أو ما يخدم أغراضنا دون أن نعرف عنها كثيراً بالدقّة المطلوبة. ما نقوله عنها وبغزارة يمكن في أية لحظة أن يفنّده كشف أثري أو تقدّم سريع في قراءة نقش مُبْهم.

التطوّر الذي رصدناه على مستويات مختلفة يبدو لنا حتمياً لأنّ القائمين عليه انتقوا من الآثار المحفوظة ما يناسب توجّههم الخاص. كلّ الأدلّة المؤيدة في الظاهر للموقف السنّي، سيما في صيغته الأكثر اتساقاً كما عند ابن حزم، تفقد قيمتها البرهانية، تَطابُقها للغرض، بمجرّد ما نرفض مبدئياً حصر النقاش في إطار القرن ونصف المفروض علينا فرضاً من قبل أنصار التقليد (250هـ إلى 400هـ).

وهذا الانكفاء على مدة جدّ محدودة هو العامل الأساس في إعادة إنتاج النسق نفسه في الفترات اللاّحقة: بعد الحروب الصليبية، بعد الغزو العثماني، بعد الاستعمار الأوروبي، وحتى بعد استعادة الاستقلال. لا بد من التذكير مرة بعد أخرى أنّ المادة التي نشتغل

عليها، نتفحّصها، نتأمّلها، المادة المطروحة على أنظارنا، ليست مجموعة وقائع، وإنما هي نظرية وتأصيل لما أفرزه تاريخ مُبسّط، محجّم، مُختزل إلى القليل الأقل، تاريخ تراجع وخذلان. المحصّلة نسمّيها تجاوزاً الإسلام التاريخي، إسلام الجماعة، الإسلام السنّي، نجعل منه مثالاً ونقيس عليه كل ما سبقه وأعقبه، عند العرب وعند غيرهم، أي أننا نتصرف في ماضينا وماضي الغير حسب هوانا.

ما لا يقال، ما لا ينظر فيه بالقدر الكافي هو أن العرب، بعد نهاية القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي)، شعب النبي، المفروض فيهم أنهم يُدركون بداهةً ودون تكلّف ما تعنيه ألفاظ الرسالة، قد فقدوا المبادرة التاريخية لصالح الأعاجم من فرس وترك وبربر وأكراد وصقالبة. فلا بدّ من طرح السؤال التالي: كيف انعكس في وجدان العرب (أصحاب الشرع والرسالة) هذا الضيم والهوان؟ كيف أثرّ وضعُهم الجديد في فهمهم لماضيهم القريب والبعيد؟

وبالطبع لا نجد ما يشفي الغليل عند أخباريينا، كما لا نجد عندهم شهاداتٍ صادقة عن الآخرين، سكان البلاد النائية، المعروفة قديماً، والمكتشفة حديثاً، كما لا نجد عندهم معلوماتٍ غير أسطورية عن أجدادهم الأوائل.

الحقول المعرفية التي أهملت عمداً أثناء عملية المراجعة والتنقيح التي قام بها مُؤسّسو المذهب السنّي، لا يمكن إحياؤها واستثمارها مجدداً إلاّ بعد أن نكون قد أدركنا آليات الانحصار المذكور وتحرّرنا من حبس القاعدة الأخبارية الهزيلة التي اعتمدها أولئك المؤسّسون.

لا سبيل إلى العلم الموضوعي دون طرق باب التاريخانية.

75

نعود ونلخّص:

المذهب الظاهري هو التنظير الأقوى والأمتن لموقف السنّة وهذا الموقف هو خاص لجماعة معيّنة، نخبة اجتماعية وسياسية. عندما فقدت هذه النخبة سيطرتها على السلطة حافظت على المذهب (نقول اليوم على الإيديولوجيا) الذي يتوافق مع وضعها الجديد أتمّ التوافق. هذا ما يعترف به ضمنياً علماء وشيوخ المذهب.

تنطبق الملاحظة السابقة على الأصول فقط لا على الفروع. عندما يتعيّن الفصل في مشكلات الحياة اليومية، لا بدّ لرجل الظاهر أن يتحلّى بقدر من واقعية المالكية وأن يلجأ إلى قياس الشافعية، شريطة أن لا يبالغ في حرية الاجتهاد الممنوحة للقاضي. وبالفعل، مع توالي العقود، نرى عدداً متزايداً من الوُلاة والعلماء يصرّحون أنهم ظاهريون في مسائل العقيدة ومالكيون أو شافعيون في القضايا الفقهية.

وهكذا في نهاية المطاف نرى الجميع يتوافقون على القول بالظاهر ولو بصيغة أقل تشدّداً من التي دعا إليها ابن حزم.

كم تهون الحياة ويسعد المرء إن هو تشبث بالمظهر فقط وابتعد عن كل جدل عقيم حول اللطائف والشُّبه، إذا ما اختار أن يتصرّف في علاقاته بخالقه وبإخوانه من بني البشر على أساس أقوال وأفعال جامعة ثابتة دون أدنى تطلّع إلى حلّ ألغاز الغيب!

هذه البساطة هي التي تستهوي عدداً كبيراً من المفكّرين المعاصرين. يرون أن المذهب الظاهري هو المسلك الأسهل والأضمن لتمرير إصلاحات ضرورية مؤلمة. لا يذهبون إلى حدّ القول إنّ كل شيء جائز ما لم يحرّمه نص صريح من القرآن أو حديث مجمع على

صحته، لكنهم يعتقدون أنّ المذهب ينتهي إلى الحصر والانكسار في حال مجتمع راكد. أما إذا بدأ المجتمع يتحرّك، مهما يكن الواعز، فإنّ المذهب هو الذي يصبح محاصراً إذ يعلوه سيل التغيّر من كل الجهات. ما لا يتغيّر مُجبر بالتعريف على معايشة ما يتغيّر باستمرار: هذا ما يفرضه المنطق ويشهد عليه التاريخ.

مفارقةٌ حقاً أن يكون همُّ هؤلاء الظاهريين الجُدد تجويز العوارض المستجدّة، أي البدع، دون القطع بعدم تحريمها، وذلك عن طريق تأصيل متواصل، أي تعميق المنهج الذي اتّبعه شيوخ المذهب الأُوَل. لم يعد الغرض تفكيك النص (القرآن والحديث)، هذا برنامج ثانٍ، بقدر ما هو تفكيك قواعد المذهب وإرجاعُها إلى قاعدة أعمّ مع الانفتاح في النهاية على إمبريقية صارمة.

بيد أنّ لكل ظاهر باطناً، حتى وإن لم يكن له اعتبار في العبادات.

يمكن إذن للبعض، نظرياً، أن يتركوا الظاهر لأصحابه، يقولون فيه ما يشاؤون، ويهتمّوا هم فقط بما قابَلَهُ دائماً، تاريخياً ومنطقياً. في هذا الاتجاه وجب ردّ الاعتبار لكل النزعات الباطنية عند الفلاسفة، عند نظّار المتصوفة، عند ممارسي العلوم الخفية إلخ.

وأهم من هذا وجب التفكير في ظاهرة معيّنة لازمت الإسلام تاريخياً وفكرياً، أعني تلك الثنائية التي تعود إلى وجود قاعدتين (مكة والمدينة)، هجرتين (من مكة إلى يثرب ثم العودة إلى مكة، وهو أمر يغفله عمداً أهل السنّة). والدليل على أنّ الثنائية لازمة هي استعصاؤها على كل محاولات الطمس، بل التوفيق.

من ينجرّ في هذا المسار يُدفع دفعاً، بفعل الاستتباع المنهجي، إلى فتح تلك الملفّات التي كانت السنّة قد أفتت بإغلاقها.

أرغمت السنّةُ خصومها إما على الانفصال وبعده على تأسيس سنّة مضادّة (حال الغُلاة)، وإما على الرضى بأن يكونوا فرقاً، أقلّيات معترف بها، لها حُكمها الخاص، حرّة في تصرّفها، ممنوعة عن نشر أفكارها، وإما، ثالثاً وأخيراً، على اتّخاذ مقعد داخل الجماعة بصفة مذهب يربط خصوصيته بتقاليد معيّنة غير مُجمع على صحّتها مع الإقرار بجوازها.

يروق للسنّة، لكي تظهر أنها تمثّل غالبيةً موحّدة الاتّجاه، أن تبالغ في تشرذم الخصوم. فجعلت من كل مقالة، من كل رأي فرقةً مستقلّة تنعتها بالكفر أو المروق أو الفسق أو الزيغ. لسبب يعود إلى سرّ الأعداد حصرت الفرق في سبعين واثنين (72) أو ثلاثة (73)، في حين أنّ المتكلّمين الذين يحلّلون مضامين المقالات لم يبلغوا العشر. قبل أن تنتصر كانت السنّة تزعم أنّ الفرق كلها في النار سوى واحدة، بعد أن انتصرت، ورغبةً منها في التسامح والاحتضان، عادت وقلبت الحكم بالقول إنّ كلها ناجية سوى واحدة.[16]

من يروم ردّ الاعتبار لضحايا الإهمال، وذلك بتعديل مجال المفاهيم، بإثارة متساوية لكل جوانب وتشخيصات الثنائية المشار إليها آنفاً، عليه أن يعود إلى الحقول المعرفية، التي قالت السنّة إنها قاحلة، ليستثمرها مجدّداً. الحقول هي المسائل التي طرحتها الفِرقُ بشأن مشكلات واقعية، سياسية واجتماعية، نلخّصها فيما يلي اعتماداً على ما جاء في كتب الكلام:

---

(16) الوحدة دليل الحق والتفرقة دليل الزيغ. هذا مقال السنّة في كل ملّة. يستند إليه عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق والقس الفرنسي بوسويه في مؤلفه تاريخ تذبذب الكنائس البروتستانية.

- الحق مقابل الباطل
- الإيمان مقابل الكفر
- الإمامة مقابل المُلك
- السنّة مقابل البدعة
- التقديس مقابل التجسيم
- الجبر مقابل القدر
- العدل مقابل الجَور
- الروح مقابل المادة . . .

لا شكّ أنّ السنّة قد أصابت عندما قالت إنّ الحلول التي اقترحتها جلّ الفرق غير مُرضية. كما كانت على حقّ عندما أبدت تحفظاً واضحاً إزاء الحلول المعاكسة التي دافع عنها خصوم الفرق. اعتباراً للظروف وإشفاقاً على السلم والأمن، أو كما نقول اليوم على التوافق، اكتفت السنّة بالتحذير من اقتحام تلك المجاهل. كتبت على الباب: حدٌّ لا يتجاوز!

لم يعد اليوم مبرّر للتحذير. لم يعد هدفنا التبشير بالقناعة، تشجيع الأمية باعتبارها عنوان البراءة والإيمان الفطري. الظرف التاريخي يفرض علينا فرضاً أن نغامر ونتقدم في الحقول الملغومة.

الفصل الثامن

الإصلاح

76

ينشأ مذهب السنّة عن وضع محدّد، ويعمل على استمرار ذلك الوضع بالذات.

نترك المؤرخين يتجادلون في مسألة السوابق واللواحق، الأسباب والمسبّبات، ونكتفي نحن، صحبة الاجتماعيين، برصد الروابط والعلاقات.

أوّلُ العلاقات وأوضحها هي السياسة. أية علاقة أبين من تلك التي تربط التوحيد والاستبداد؟ في السماء إله واحد وفي الأرض حاكم مطلق السلطة. هل في وسع البشر أن يتصوّروا الله إلاّ جالساً على عرشه يفصل في قضايا الكون، يحيط به أعوان وموالٍ حسب ترتيب محكم ومراسيم دقيقة؟ ما إن يكون نطقٌ إلاّ ويكون تشبيه والتشبيه الذي يسنح للذهن محصور العدد حتى لدى الفرد المُلهم الموهوب. من يتلقّى الوحي نفسه لا يذكر إلاّ ما يعقل.

يكفي أن نأخذ التشبيهات والأمثال على وجهها، وهو ما يفعله تلقائياً أنصار السنّة، لكي يُطمس كل فارق بين ما يجرّبه الناس يومياً، حكم الفرد المستبدّ، وما هو مقدّر منذ الأزل. من البدء يرتدي السلطان لباس القداسة.

هنا يجب اعتبار البعد الزمني.

إذا أخذنا بالمدى الطويل، فإننا نخلص حتماً إلى أن حكم الواحد، أكان فرعونياً أو قيصرياً أو كسروياً، وهو ما آلت إليه كل التجارب السياسية التي عرفها التاريخ القديم، هو الذي هيّأ الأذهان في المدار المتوسّطي إلى اعتناق عقيدة التوحيد كما تبلورت في بقعة نائية على أطراف الامبراطوريات المعروفة. طالما استمرّ هذا الاتّجاه، ولم ينعكس في أي مجتمع، فإنّ التوحيد يظل الفرضية الواردة.

إذا ركّزنا بالعكس على المدى القصير، فإننا نستنتج بلا تردّد أنّ التوحيد، سيما في صورته الأكثر سداداً واتّساقاً، الذي يرفض كل وساطة بين الخالق والمخلوق، يؤدّي ضرورةً بالناس إلى تفويض إدارة شؤونهم إلى فرد مطلق التصرّف شريطة أن يوازن إطلاقَ السلطة العدلُ والإنصاف.

مذهب السنّة يميل بالطبع إلى تفضيل البُعد القصير، فيختزل كل الاحتمالات في واحدٍ قابل للتحقيق هو حكم المستبدّ العادل.

77

لا يتصوّر السنّي مجتمعاً بلا طبقات، دع الكلام عن سلطة موزّعة أو حكم مشترك. لا يحتاج إلى استلهام التاريخ ليقرّر أنّ الديمقراطية هي عين الفوضى والمساواة فتنة مقنّعة. يقول: هل الكواكب متساوية؟ هل الملائكة سواسية؟ فلماذا لا يكون بين البشر تمييز وتفضيل؟

انحلّت فكرة القدر القاهر في فكرة الربّ الواحد.

التمييز واقع ملموس ومشروع، في نظر السنّي، على كل مستويات المجتمع. هناك حاكم ومحكوم، سيّد ومولى، شريف

وعامّي، حرّ ومملوك، ذكر وأنثى، بالغ وقاصر، عاقل وسفيه، عالم وأمّي، مؤمن وكافر، إلخ.

لا يكتفي الفقيه السنّي بإقرار ثنائية شاملة، بل يتفنّن في تنويع أشكالها وتمييز مقاديرها. للحريات درجاتٌ وكذلك الشرف وكذلك العلم وكذلك النفوذ... وهكذا يتأسّس علم مستقل، حساب مجتمعي يُطبّق بصرامة في القانون المدني والجنائي.

إنكار الواقع المتفاوت أو الشكّ في العلم المتعلق به يُعدّ كفراً وجهالة، سيما وأنّ إقرار المراتب له مظهر إيجابي: الحدّ من استبداد الحاكم.

كما يقلّل الاستبداد من مساوئ التفاوت الاجتماعي، يمثّل هذا بدوره سدّاً ضدّ الفوضى السياسية.

78

السنّة ملازمة لمفهوم البراءة.

نفضّل هذا اللفظ، الذي لا يستدعي المدح أو القدح حتى لا ننجرّ إلى جدل عقيم حول اشتقاق لفظ أمّي، علماً بأنّ الاشتقاق لا ينفع في مسألة ذات طابع ثيولوجي أولاً وأخيراً.

ليست المسألة هل الرسالة موجّهة لشعب أمّي بقدر ما هي هل صحّتها مشروطة بتلك الصفة، وعندئذ تكون الأمية مطلوبةً على الدوام والاستمرار.

نعلم أنّ هذا هو موقف نظّار الظاهرية ومن تأثّر بهم من الفقهاء. ونظرية ابن خلدون، ألا تدور كلّها حول المفهوم ذاته، حيث تجعل من الدين مجمل ثقافة الشعوب البدوية أي البَدْئية؟

من يسلّم بهذه المقولة ويربط صحّة الرسالة بالأمّية الفطرية، ألا يستخلص ضمنياً، ولو لم يعلن ذلك، أنه يحسُن بالنخبة المثقفة أن تعمل على أن تبقى الأغلبية أمّية؟ والمقصود هنا ليس اللاّثقافة، العجز عن الكتابة والقراءة، بل البراءة، السذاجة الفطرية، القناعة الخُلقية، التواضع الأصلي، الإقرار بالعجز والحاجة، العفّة الغريزية، الاستغناء عن توسّع الفكر وتفنّن الذوق. . .

القناعة محمودة في كل حال، في شؤون الجسم كما في شؤون العقل.

79

تؤسَّس السنّة بالرفض والإقصاء وتنتعش وتنمو بالانتقاء والتزكية.

تخلّصت من مسائل كثيرة، تنصّلت من موضوعات شائكة باعتبارها خاصة بالفرد - في - بيته. أسّست المدارس أي المعاهد الرسمية لنشر العلوم الدينية لكي توضّح للجميع ما يجب أو ما يجوز الجدل فيه، أو بعبارة أوضح أشارت على الجميع بالمعارف النافعة اجتماعياً، التي تفتح أبواب الثروة والجاه. حتى مَن تعوزه المؤهلات لينضمّ إلى النخبة العسكرية أو السياسية، من ليس شريفاً أي عربياً هاشمياً، يستطيع رغم ذلك اللحاق بالخاصة (الأقلّية الحاكمة) عن طريق القضاء أو الإرشاد والخطابة أو الفتيا، إذا نبغ في بعض العلوم المقرّرة في «المدارس».

و«المدرسة»، المؤسّسة التعليمية ليست فوضى، بل تخضع لنظام صارم، تشخّص في بنيتها الترتيب المفترض في المجتمع. تشجع على المباراة والتنافس المستمر، فلا تؤهّل إلاّ «الأخيار».

والمتخرجون منها يكوّنون نخبةً حقيقية، إلاّ أنّها ذات مواصفات معلومة، في حدود ذهنية معرّفة مسبقاً. وهذه النخبة، لهذه الأسباب بالذات، تعتبر أنها الفُضلى إطلاقاً. فلا تتطلّع إلى ما ليس بحوزتها. لا تروم الانفتاح على من ليس مثلها، لا على الجار إذا كان آفاقياً، ولا على الماضي إذا لم يكن ماضي المذهب.

في ظلّ «المدرسة» ترعى الفطنة والحذق والنباهة، لكنها فضائل وخصائص لا تنصبّ إلاّ على الذات كما تتصوّرها وتتمنّاها السنّة.

80

السنّة دائماً حذرة، دائماً متأهّبة. تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل، فتتصرّف كالسلحفاة، كلّما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد.

شغلها الشاغل هو مواصلة الجرد والتنقية، ما تسمّيه إحياء السنن وإماتة البدع. تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة أو بعث أخرى قديمة. كل جديد بدعة، كل منكر بدعة، هذا ديدنها. تخشى غير المعهود، حتى البسيط التافه، في الملبس أو المأكل أو الأثاث أو النطق، وقبل وفوق هذا تخشى الجديد في الفكر والوجدان.

كما لا تعوز الأوساطَ السنّية النباهة لا تعوزها الشجاعة، لكن بمفهوم خاص بها، مخالف لما هو متعارف عند سائر الناس.

هزيمة، تراجع، تطويق، خرجة، غزوة، غارة، إلخ، هذه مفردات لها معنى محدّد عند أصحاب المهنة، لكن السنّة تستعملها بمعنى معكوس..

كما تعكس معنى الجهاد،

كما تعكس معنى التاريخ.

81

قد يُقال كل شيء عن السنّة سوى أنّها تفتقر إلى المنطق والاتّساق. إنها في الواقع غاية التناسق، كل جزء منها يأخذ برقاب الأجزاء الأخرى.

لا نستبعد أن يطلع علينا مستقبلاً بعض البيولوجيين بنظرية عامة حول الكيفية التي يتصرّف بها أي حيّ يتعرض لاعتداء. الأرجح أن النمط المقترح يقترب كثيراً مما نحاول وصفه هنا. الذهنية السنّية الاتّباعية، الاحتماء بالماضي، اتخاذ موقف السلف أسوةً، مرجعاً، معياراً، إلخ، كل ذلك يبدو لنا تصرّفاً ملائماً لظرف تاريخي معيّن.

القول إنّ مذهب السنّة يؤول بالضرورة إلى الجمود ثم التقهقر والضياع، باعتبار نتائجه المتواترة في مجال السياسة أو الفكر، لا يُقنع بحال أنصارَ المذهب إذ يفهمون من الألفاظ غير ما نفهم، إذ غرضهم الأسمى، تعريف الذات للحفاظ على مميّزاتها، محقق مهما اختلف المحيط الخارجي.

كلمة تجديد، لغوياً، من الأضداد.[1] تجديد السنّة يعني بالضبط استحضارها بعد نسيان، استئنافها بعد تعثّر، استجلاءها بعد خفاء. السنّة يتمّ إنعاشها، إبرازها، تبيانها، لا تصحيحها، تطعيمها، تلقيحها.

وبما أنها دائماً في حالة إحياء وتنقية وصقل (من هنا الحديث عن ظهور إمام مجدّد على رأس كل قرن)، بما أنها تطارد باستمرار هدفاً يجري بجريان الزمن، فالسنّة مشغولة أبداً بنقيضها، أي البدعة.

يستحيل إذن، إذا ما وقفنا خارجها، أن نعتبرها مرادفةً للدين أو

(1) ألفاظ (réforme)، (révolution)، (rajeunissement)، (rénouvellement) أيضاً من الأضداد.

العلم أو التاريخ. هذه مفاهيم تتخطاها من كل جانب. يتجدد التاريخ بالتراكم، العلم بتمحيص المبادئ، الدين بتهذيب الشعور وتعميق الوجدان.

لا شيء من هذا يؤثّر في السنّة إذ تتقوقع وتتحصّن.

82

إذا ثبت أنّ السنّة تجري وراء هدف متحرّك وأنها بالتعريف عمليةٌ مستمرّة لا حالٌ قارّ، استتبع ذلك أنها تحمل في أحشائها الجرثومة التي تقوّض أركانها وتؤول بها إلى الانهيار متى اقتضت ذلك الظروف الخارجية.

هل نستطيع تمثّل وضعاً تكون فيه السنّة قد وصلت إلى غايتها؟ نعم، شريطة أن يتوقّف الزمن ولا يعود للبشر أي طموح. شرط لا يتحقق أبداً.

ترى السنّة نفسها كتذكير بحقيقة منسية، وهل يمكن استعادة المنسي دون الوعي بالسبب؟ هناك إذن شبه إحالة منطقية لتوطين السنّة، أي اختزالها في صيغة الإيجاب.

نساير هنا المتصوّف ونطرح تساؤلين:

- لماذا النُطق، تحريك اللسان؟ لماذا التعبير عن الإيمان بعبارة يجب النطق بها؟

- لماذا النفي؟ لماذا هذه الصيغة الجدلية التي تذكر بالضدّ وهي تثبت؟[2]

---

(2) لا إله إلا الله
الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد.

=

المتصوّف هو من يتجاهل عمداً القاعدتين: الإقرار باللسان والإثبات بالنفي. فيدعو إلى الصمت، الإقرار في السرّ، وهو ما يعنيه بكلمتي الصفاء والصدق. لا يصل إلى حاله إلاّ بعد مجاهدة، بعد اعتزال الناس وضبط الشهوة، بعد إهانة العقل واحتقار الحياة بشتّى مظاهرها.

تسير السنّة في اتّجاه مخالف. لا تفارق الدنيا، لا تباعد بين الروح والجسد، لا تلتزم الصمت. تتدرّب بالعكس على فنون البيان، تتعاطى للمناظرة وتقرّ قواعدها، تعرض العقيدة وتحرّر أصولها. وإن قلنا إنّ عملية التأهيل لا تنتهي أبداً فلأنها تصطدم بعقبة كأداء.

العقبة هي أنّ الإنسان حيوان أليف، مجبول على التخاطب، على التعبير بالكلمة. يتكلّم حتى في شأن ما لا يدرك. إن لم يرض، كالمتصوّف، بالعزلة والصمت، بالتأمل، بإماتة النفس، كيف له أن لا يتناقض؟

تفترض السنّة أنها تستطيع حلّ العقدة وتخطي العقبة بالمعاودة والتكرار.

83

لا تفتأ السنّة تحيل على مبدأ **المطابقة** وهي تعني أنّ الدليل على صحّة ما تقوله الآن وهنا هو أنه قيل بالصورة نفسها سابقاً وفي أماكن متباعدة. يصدّق البعيد القريب والسابق اللاّحق. أية حجّة أقوى من هذه على أن الحق أول وآخر؟

= يجري الكلام عن ثيولوجيا سلبية، وهل توجد فعلاً ثيولوجيا إيجابية، أي كلام عن الله غير جدالي؟

لكن المطابقة التي تعتمدها السنّة لا تحصل إلاّ في حال خلط الأزمنة، عدم تمييز قبل وبعد، كما يعرف ذلك جيداً قضاة التحقيق.[3]

وبالفعل نرى السنّة تجهد لطمس معالم الزمن. عملية الطمس هذه هي التربة التي تنشأ فيها السنّة. التزامن الأزلي هو المرجع والمثال. لكنّه في الوقت نفسه المؤشر والمنبّه على ما حصل. يتحسّس الباحث الندبة وفي الحين ينبعث الشك في ذهنه.

اعتماداً على هذا الأثر غير المقصود يستطيع المؤرخ الناقد أن يوازن الواقع بالمحتمل، أن يتمثّل ما بدأ يتكون ثم ذبل ومات والذي يفسّر وحده ما تحقّق بعده. يستطيع أن يُبرز مجدّداً تلك المشكلات التي أهملت وربما ظلت دون الوعي، مدفونة في طي الوجدان تغذي دواعي الحسرة والندم.

ترفض السنّة إذن منهج الصمت، التصديق بالقلب دون اللسان، قتل الشهوة. تتعاطى للجدل، تلخّص العقيدة في جمل معدودات، تتطلّع إلى أن تكون أمّةً وسطاً. باختيارها هذا تثقل السنّة نفسها بعقل خانع مشاغب، عقل يعمل دون ملل، معاكساً دائماً، نافياً ومفنداً،[4] مثل حصان يحرك ناعورة.

84

تتصف عقيدة السنّة بخاصتين: الجدل والنفي. وبذلك لا تستطيع الانفصال عن ظروف نشأتها. ما يثبتها هو بالضبط ما ينقضها، حالاً ومآلاً.

---

(3) لا يفعل قاضي التحقيق، في الغالب، سوى مقارنة ما يدّعيه المتّهم بما يحتمله استعمال الزمن عادةً.

(4) «كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض»

تميّز السنّة بين الجهالة والضلال، بين العقائد المبنيّة على الظنّ والتي سبقت الوحي، وبين التأويلات الضالّة، المخطئة المغرضة التي لحقت به: الأولى أباطيل والثانية بدع مؤسّسة للفرق.

الفرق خمس، إذا جعلنا السنّة ضمنها.

وهنا نواجه مشكلين: الأول أنّ السنّة الأصلية، المعاصرة للفرق الضالة، هي غير السنّة التي قاومت تلك الفرق وانتصرت عليها. تلك سلوك محض وهذه خطاب مفصّل. المشكل الثاني يتعلق بالمذهب الشيعي. ليس فرقة، وإنما هو سنّة مضادة يجعل هو من المذهب السنّي فرقة، تأويلاً منحازاً للنص. هذان وجهان لمنهج واحد قد تعمّم عليه لفظ السنّة. إذا أضفنا إليهما الخوارج والإرجاء والاعتزال حصل العدد.

الآن ما القول في الفلسفة والتصوف. إنّ السنّة ترميهما تارة بالكفر وتارة بالفسق، وفي الحالتين تضعهما خارج نطاق المعقول باعتبار أنّ الأولى تغالي في التعقل والثانية في الانقياد. لكن على مستوى الحياة اليومية نرى الفلاسفة والمتصوّفة يحتمون بالسنّة ويتصرّفون كما لو كانوا يمارسون عقيدة الخاصة في مقابل عقيدة العامة. إذا قررنا أن نضمهما إلى الفرق الثلاث المذكورة سابقاً وصلنا إلى العدد نفسه (5) بنزع السنّة والسنّة المضادة من الحساب، إذ كلتاهما تمثّل في حيزها عقيدة الجماعة.[5]

هذه خمسة نُظُم عقائدية متكافئة تقرّ السنّة نفسها بوجودها الأصيل. كيف نرتّبها؟

تتردّد كتب الفرق بين التصنيف المنطقي أي حسب المضامين

---

(5) الشيعة سنّة معكوسة. فتواجه المشكلات النظرية نفسها.

(الإيمان، العدل، الخلافة، إلخ) والترتيب الزمني كما أقرّه الأخباريون التقليديون الذين تقيّدوا بتاريخ نشأة الأحزاب السياسية من شيعة وخوارج ومعتزلة...

المعتبر هنا هو الكرونولوجيا القصيرة التي تحدّها الهجرة، بل الثورة على الخليفة عثمان (31 هـ). لكن إذا تذكّرنا ما قلناه آنفاً عن الكرونولوجيا الطويلة التي ترى في الإسلام نقطة تحوّل لا نقطة بدء، وجب قلب الترتيب. فتُسند المرتبة الأولى إلى الفلسفة، تليها الباطنية، ثم الاعتزال، فالإرجاء الذي يبدو عندئذ مؤشراً على الموقف السنّي.

هل من دليل على هذا المقترح؟ نعم، الدليل هو ما أشرنا إليه بلفظ ندوب، أي المسائل التي افترق الناس في شأنها والتي لا يمكن فكّ ألغازها، توضيح لطائفها وشُبهها، إلاّ باعتماد الترتيب المقترح.

85

ألمحنا سابقاً إلى رياضة ذهنية تعرف **باليوكرونيا**، هدفها تصور تاريخ افتراضي بديل للذي حصل بالفعل. رياضة يقوم بها تلقائياً المؤرخ الناقد إذ يميّز ويقارن ويستنتج، حتى وإن لم يع دائماً بما يفعل ولم يعترف به بسهولة. المؤرخ الأخباري عندنا لا يميل بطبعه إلى هذه «اللعبة» التي تتطلّب قوة تخيّلية كبيرة قلّ ما نجدها بيننا. إنتاجنا في مجالات الأسطورة أو الرحلة أو الاستكشاف أو المغامرة أو الترفيه، عندما يَصف مجاهل الدنيا أو يَحكي عن أخبار المعاد، لا ينمّ عن خيال واسع متجدّد وقليلاً ما يدعو إلى الاندهاش أو الاستغراب.

حتى في هذه الحدود نستطيع أن نستفيد من اليوكرونيا. لا صعوبة في أن نتصوّر بدائل عقائدية لنظام السنّة، أكان سنّي أو سنّي

شيعي، كما أفرزه التاريخ وكما شكّل هو بدوره التاريخ. الشرط هو أن نفلت من سجن الزمنية السنّية، وإلاّ فإننا لن نفعل سوى تبرير وتزكية الموقف التقليدي. علينا إذن إعادة تركيب العقائد البديلة، كل واحدة على حدة، بالرجوع إلى **المسائل**، نقاط الخلاف، وإليها وحدها. المسائل مبعثرة في كتب علم الكلام. بتنظيمنا إياها مجدّداً نكشف عن الأصول، المبادئ الأولى التي قد لا تكون هي التي تنسبها السنّة إلى هذه الفرقة أو إلى تلك.

وكما قررنا نبدأ بالفلسفة. ونستنطق ممثلها الأكثر دقة واتساقاً، ابن رشد، الذي أفاد أيّما إفادة من صرامة وموضوعية مواطنه ابن حزم في تناوله المسائل.

في شروحه على أرسطو كثيراً ما يكرّر ابن رشد الملاحظة التالية: الجواب على هذه المسألة توجد في كتاب الفيزياء.

وفي ملخّصه الفقهي، **بداية المجتهد**، قليلاً ما يفتتح فصلاً دون أن يقرّر: واختلفوا في شأن كذا...[6]

يعني من جهة أن الماورائيات تنحلّ آخر المطاف في الطبيعيات، ومن جهة ثانية أنّ النصّ المنزّل لا يحتمل معنى واحداً إلاّ في النادر. خلاصتان يختلف فيهما مع ابن حزم ويتّفق مع جلّ الفلاسفة، على تباين مشاربهم.

يتناول المتكلّم المسائل ذاتها، واحدةً واحدة، كلّما دعت الحاجة

---

(6) يقول ابن رشد في **البداية** أحياناً: أجمع المسلمون، أو أجمع الجمهور، لكن في شأن تفسير كلمة كالميسر أو الخمر أو الخنزير.. قلما يحصل ذلك في حكمٍ على حالة بعينها.
«إنّ كثيراً من مطلوبات هذا العلم، بل جلّها، تنبني، إذا صودر عليها، ممّا تبيّن في علم الطبيعة.» **تلخيص ما بعد الطبيعة**، 1958، ص 93.

ودون اعتبار لموضعها الخاص في الهيكل العام، ما أسميناه بالسجلّ. وبعمله هذا يزيد المسألة غموضاً والتباساً، بل يحوّلها إلى لغز يستعصي على التمييز والتبيان. أما الفليسوف فإنّ همّه الدائم هو الحفاظ على ترتيب واضح قارّ: الطبيعيات قبل الماورائيات، المنطق قبل علم النفس. فينتهي إلى ثنائية: العقل في مواجهة المخيّلة. ثنائية يعلّل بها ازدواجية موقفه في الحياة، إذ بجسمه يعيش مع الجمهور المنقاد لنوازع الخيال، وبروحه ينتمي إلى المدينة الفاضلة حيث يساكن أقرانه الحكماء المسترشدين بنور العقل.

الفيلسوف صاحب منهج، يستطيع به أن يرتّب المذاهب الفكرية ترتيباً منطقياً، ملائماً ومتناسقاً. فيستدلّ على كل مقالة ببراهن أقوى من التي يسوقها الأنصار والمحايدون. وعلى هذا الأساس يضع الاعتزال ومذهب الخوارج في خانة العقل، والباطنية والإرجاء في خانة الخيال.

وهروباً من ضغط السنّة، حتى يستطيع أن يتعامل معها كواحدة من اختيارات عدّة، مفنداً بذلك ادّعاءها احتكار الحق المبين والطريق المستقيم، يضطر الفيلسوف إلى أن يحتمي بالسلطان، سلطان مطلق في وسعه إذن أن يتباهى بحبّ الحكمة.

فلو سمحت الظروف بأن يستقلّ الفيلسوف ولم يعد في حاجة لأية حماية، ماذا تكون النتائج؟

86

إذا كان الفيلسوف يهدف إلى وضع نظرية شاملة ومتناسقة حول الطبيعة وحول الإنسان، مستبدلاً لهذا الغرض أُمثولةً بأخرى يقصد من ورائها تأويل الأفلاطونية الجديدة تأويلاً يقبله أتباع أرسطو وأذناب

الطبيعيين، فإن **المتصوّف** النظري يسلك طريقاً معاكساً. يطرح أمثولة فكرية ليعتنق أخرى مجسّدة، إذ يتطلع إلى تصور نظرية تلائم قوى الخيال وعالم الرموز.

نهجُ الفيلسوف التفريق والتمييز فيما مذهب المتصوّف الدمج والتوحيد.

أقوال المتصوّف غنية وعقيمة، عميقة وسخيفة، ملتحمة ومهلهلة، فيها إبداع وفيها تكرار وإطناب. يدّعي المتصوّف أنّ سرّ الكون في كلمة واحدة، حرف واحد، إشارة واحدة. يقول إنّ الطريق إلى المحجوب هو القفز من كلمة إلى أخرى، من صورة إلى أخرى.

في هذا المنظور المذاهب جميعها متكافئة ومتجاوزة. فلا بأس من إهمالها واحتقارها. كل مسائلها ساذجة تافهة. ما السلطان؟ ما الجاه؟ ما الثروة؟ ما العدل؟ ما السعادة؟ ما الحساب؟ إذ الكل في الكل. لا شيء في ذاته مهمّ. كلُّ تمييز خادع، كل عمل عاطل، كل حدّ متهافت، كل تفريد زائل.

لا يتردّد المتصوّف لحظةً. يعتنق تلقائياً مذهب المرجئة. الإرجاء يوافقه كما يوافق هو الجسد الذي لا يرى فيه جزءاً من الذات. ما أهمية ما تفعله الجوارح وما يلهج به اللسان؟

المهمّ شيء آخر.

87

يسير القائل **بالاعتزال** على خطى الفيلسوف والمتصوّف النظري. يتصدّى لمسائل عريقة تعود إلى العهد الهلستيني (الفراغ والملاء، الحركة والسكون، النور والظلمة، الباطن والظاهر، الجوهر والعرض، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الماهية والغيرية...) لكن خارج

الإطار ودون تنسيق. المسائل مجزأة مشتتة، مبعثرة داخل فصول المذهب فيصعب التعرّف عليها، سيما إذا ظنّ القارئ أنّ التنسيق سيأتي لاحقاً على يد الفلاسفة متجاهلاً أنّ المعتزلة هم الذين بعثروا نظاماً سابقاً.

مرة أخرى تواجه مشكلة النسق التاريخي (الكرونولوجيا).

الاعتزال، في الأصل، مذهب أخلاقي. لم يهتمّ بعلم الكلام إلاّ بعد أن أرغمه على ذلك خصومه. فليس من حقنا أن نسجنه فيه. رفض فكرة الربّ القادر على كل شيء وغير المسؤول عن أي شيء لأنه كان لا يريد أن تتجدّد تجربة الرومان مع أباطرتهم الطغاة المجرمين. تردّ السنّة: إنّ رباً عاجزاً، لاهياً، متغافلاً، غير معني بما يجري في الكون، يتساوى في حقه الوجود والعدم، بل يستحيل تسميته على الإنسان ما لم يجرّد الاسم من أية صفة معلومة. وهذا هو عين العبث.

الخلاف بين المعتزلي والسنّي يدور في الواقع حول السلطة، تأصيلاً وممارسةً. فما علينا اليوم إلاّ أن نعكس المسألة. لنتصوّر مجتمعاً تكون فيه السلطة خاضعة لتلك القاعدة التي أقرّها المعتزلة في حق الخالق ولنتساءل: ماذا تكون النتائج على كل المستويات؟

يناظر المعتزلي في شأن العدل والأخلاق كما يحدّهما العقل. هل وُجد في زمن ومكان ما مجتمعاً فاضلاً عادلاً عاقلاً؟ هذا هو السؤال الأساس وهو موجّه للمؤرخ من جهة وللمستكشف الانثوغرافي من جهة ثانية. لنغوص في أعماق الزمن، لنذهب إلى أطراف الأرض، ولنحاول الإجابة على السؤال المطروح. هذا ما يقوله لسان حال المعتزلي.[7]

---

(7) المطلوب تجاوز الهجرة من جهة الزمن، والسّد من جهة المكان.

لم تكن الظروف ملائمة في زمنه، فلم يسمع أحد لدعواه. لكن الوسائل توافرت فيما بعد. نبش الإنسان عن الماضي، واستكشف مجاهل الأرض، والنتائج هي اليوم بين أيدينا. ما المانع أن نفتح الملفّ مجدداً حسب المقترح المعتزلي؟

ترى السنّة في هذا الموقف شكلاً خفياً من التشبيه. تقول إنّ صرحاء المجسّمة يقيسون صفات الخالق على أحوال المخلوق والمعتزلة يودّون لو يتصرف الخالق في حدود ما يستطيعه المخلوق، أليس المنهج واحد والخطأ واحد؟ هذه النقطة تلخّص الخلاف بين الفريقين.

ساد المعتزلة لمدة قصيرة ثم تاهوا في منعرجات عدة وسقطوا في تناقضات متزايدة، فانجرّوا إلى شُنع قادتهم إلى التهلهل والانهيار. وهو ما يفسّر أنّ أحد المنشقّين عنهم هو الذي أسّس الكلام السنّي باعتماد مبدأ الرفض المزدوج: لا نقول بهذا ولا نقول بعكسه.

بيد أن التناقضات والشُنع لا تتجلّى إلاّ على مستوى الجدل الكلامي. أما إذا أهملنا الأمر وحوّلنا أنظارنا، كما يدعونا إلى ذلك الفحص التاريخي، إلى مشكلات البشر، بالضبط إلى مسألة العدل، مسترشدين مثل الفلاسفة بنور العقل، قبل أن نفارق هؤلاء ونطرح السؤال التالي: كيف نتصوّر الربّ الذي يبارك هذا المجتمع العادل الناتج عن اجتهاد البشر؟ عندها تنتفي التناقضات الكلامية ويعود المذهب المعتزلي إلى منبعه. بعملنا هذا نكون بالطبع قد هجرنا مجال السنّة دون أن نفارق، عكس ما تدّعيه هذه، نهج الدين القويم.

منتصف القرن الثالث الهجري (أواسط القرن العاشر الميلادي) انتصرت السنّة على الاعتزال. لكن هذا الأخير لم يختف كلياً. استمرّ كمدرسة كلامية تواجه صعوبات متنامية، يلجأ أكثر فأكثر، للخروج

منها، إلى تأويلات واجتهادات دقيقة يعجز الكثيرون عن فهمها وتخدم في النهاية أهداف الفلاسفة والمتكلّمين الأشاعرة.

نشأ الاعتزال عن همّ أخلاقي. عوض أن يتكلّف عبء تأسيس فقه خاص به انغمس في المناظرات الكلامية. لو ظلّ وفياً لروحه، لو اقترح نظرية قانونية عامة، متأصّلة في مفهوم العدالة كما يمليه العقل والطبع، لربما امتاز على خصومه وضمن لنفسه البقاء، تاركاً للحكماء مهمّة سبر الطبيعة وللفقهاء تحرير طقوس العبادة.(8)

ما أُهمل أمس قد يُتناول اليوم، في ضوء كروتولوجيا طويلة يحدّدها الأثريون وعلماء الأجناس. سيما وأنّ نظرية الحق المطلق المسايرة لكرونولوجيا مختزلة، بعد أن اكتسحت الميدان طوال قرون ولم تترك متنفّساً لأي منازع، نراها اليوم تنحلّ وتنهار، تاركةً المجال لمن يريد اقتحامه مجدّداً.

88

مذهب الخوارج هو رفض أي تمييز بين أعضاء الجماعة المؤمنة، الشكّ في صدق من يدّعي الاتّصال المباشر بالخالق، التبرّؤ ممن يقول بالاصطفاء الإلهي. في هذه المبادئ لا يقبل الخارجي النقاش، هي لازمة إن لم نقل هلوسة عنده. على أساسها يتعامل مع النصّ المنزل، قراءةً وترتيباً، فهماً وتطبيقاً.

لنعتبر هذه الذهنية الخارجية لا في إطار الماضي، إطار مجتمع راكد مكبّل بقيم وأمثال السلف، مجتمع لا يقيم وزناً للزمن ولا يتوق

(8) كان على المعتزلي أن يتوسع في تأصيل أحكام المعاملات، تاركاً مسائل الطبيعة للفلاسفة والمناسك للفقهاء.

إلى تحدّي المجهول. لنضعها بالعكس في مجتمع متفتّح على غير المجرّب المعهود، ماذا نفترض عندئذ؟ ماذا نستنتج؟ أيّ سلوك جماعي؟ أيّ نظام مجتمعي؟ أية سياسة؟ أية ثقافة؟ أي تصوّر للخالق؟ أي تمثّل للمعاد؟

كلامنا إذن لا يتعلّق بالماضي، بالنبش عن البدايات، عن المذهب الخارجي كما تصفه لنا المؤلّفات التاريخية وهي في الغالب بقلم الخصوم. ذلك المذهب الهزيل الخجول الذي عاش قروناً عدة على هامش السنّة وتحت رحمتها، الذي قنع بأن يكون فرقةً حتى عندما كان مستقلاً بشؤونه.

حافظت عليه السنّة بهدف التخويف والتحذير. جعلت منه مسخاً وأدرجته في ألبوم المغضوب عليهم في الدنيا والآخرة، كما لو كانت تقول: انظروا ماذا يترتّب على خطأ واحد في التأويل، ميل طفيف عن الطريق المستقيم، عن تبرّم خفي من الطاعة والانقياد، انظروا إلى التشتّت والتمزّق، إلى السخافة والسذاجة، إلى الضعف والذبول..

هكذا كان الخوارج في ظلّ السنّة. أما في حال حرية مستأنفة، فكل احتمال وارد.

89

إذا صحّ أنّ مذهب الخوارج استعار زخمه من روح القبيلة العربية المشبعة بحبّ الحرية والمساواة، فإنّ مذهب **الإرجاء** متأصّل في تذمّر الموالي - وما أكثرهم في عهود الإسلام الأولى! - وامتعاضهم من وضعهم الاجتماعي المتدنّي.

ما إن طرح المشكل واحتدّ النقاش فيه حتى جرّد من طابعه السياسي وأفرغ في قالب كلامي تجريدي.

من هو المسلم ومن هو الكافر؟ من المؤمن ومن المشرك؟ ما الشاهد على الإسلام؟ ما سمة الإيمان؟ هل هي أعمال الجوارح؟ هل النطق باللّسان؟ هل التصديق بالقلب؟ وإذا لزم التمييز بين العبارات الثلاث، أيّها نقدّم وأيّها نؤخّر؟

وقد ينظر إلى المسألة من وجوه مختلفة، باعتبار الفرد أو الجماعة، الذات أو الغير، الدنيا أو الآخرة. لكن في كل الأحوال الكلام دائماً على الصدق والعدل من جهة، على القدر والشفاعة من جهة ثانية. وعندئذ لا مناص من الاحتراس. من يستطيع أن يجزم: أنا مؤمن؟ كل من يقول العبارة يستدرك ضمنياً: طالما ظلّت الأمور على حالها.

هنا قد يعترض السنّي المتشدّد: هذا دليل الشك.

الجواب واضح: لا، إذ الأمر بيد الخالق الذي يقضي في آخر المطاف والأمر تحت تأثير الزمن الذي يغيّر كل شيء وفي كل لحظة.

وبما أنّ لا أحد منا يطمئن إلى أنّ شعوره في الآن والمكان، يطابق المطلوب منه (مثله مثل العاشق)، فما علينا إلاّ التوقّف في الحكم والتعامل مع الغير على أساس الظاهر، المعروف، ما يلائم الوضع ويُعبّر عنه في الخطاب اليومي بـ«الصواب» أو «الأصول». وهو ما نفعله تلقائياً كلّ يوم عندما نقدم مضطرين على اختيار من نصاحب أو نعاشر، من نزاوج أو نحالف أو نشارك...

في النهاية يعود النظر في الإيمان إلى معاينة أعمال الجوارح. المذهب السنّي، بعد أن عارض في البدء هذا النوع من التساهل عندما كان مغزاه السياسي واضحاً، عاد وقال إنّ التقليد في العبادات، بما أنه يدلّ فقط على الاقتداء والتبرك بكل عمل نُقل عن الرسول ولا يتعداه إلى تمسح الوثنية، هو مفتاح الإيمان.

العبادة رياضة تؤثر في النفس كما تؤثر الحركة في الجسد.

لا أدلّ على هذا التحوّل من الحكم على أبي حنيفة.[9] لمدّة طويلة انتقده بشدّة أهل السنّة والجماعة، خاصة أصحاب مالك، ثم بعد حين صاروا يتلمّسون له الأعذار، بل قالوا إنه كان ضحية تأويلات مغرضة من جانب المعتزلة، متناسين أنّ إرجاء أبي حنيفة هو الذي دعاه إلى توسيع نطاق الاجتهاد إلى حدّ تجويز لجوء القاضي إلى الحِيل.

رفض ابن حزم الانسياق لهذا الاتجاه بل ظل وفياً لموقف السلف السلبي. قال: المؤمن حقاً هو من يشهد على وحدانية الخالق وصحة رسالة محمد بالقلب وباللسان وبالجوارح، كل ذلك في آن. وهكذا لا يقنع ابن حزم بالظاهر في مسألة الإيمان مع أنه رفع رايته فيما سواه. فينتهي بالضرورة إلى مفارقة. أقرّ قاعدتين:

- لا حلال ولا حرام إلاّ بنصّ بيّن.
- كل نص يُفهم كما فهمه العرب المخاطَبون بالرسالة.

نستخلص أن كل ما تجاوز المعنى الواضح، المفهوم تلقائياً وعفوياً لمعاصري الرسول، لا يمكن لنا أن نبدي فيه حكماً نهائياً، أكان من قبيل الفقه أو العقائد. الحكم النهائي موكول للخالق. ماذا تعني هذه الخلاصة سوى الرضى بالواقع كما يظهر لنا؟[10]

بجانب الإرجاء التاريخي الذي تجنّى عليه، بدون شك، الأخباريون ومؤلّفو كتب الفِرق، يوجد إرجاء منهجي، اضطرت السنّة إلى إقراره في النهاية. فسايرت نتائجه أهداف الإرجاء الأصلي.

---

(9) «أعلم الناس بما لم يكن وأجهل الناس بما كان» هكذا كان يصف أبا حنيفة خصومُه من أصحاب الحديث.

(10) «التسمية لله». «الإسلام لفظة مشتركة» ابن حزم، **الفصل** ج 3 ص 270.

90

قبل أن يختتم ابن حزم كتابه **الفصل** بالكلام عن النور والسببية يخصّص فصلاً مطولاً لتكافؤ الأدلّة، أي التوقّف عن الحكم والعجز عن الاختيار. يلخّص فيه بأمانة آراء كل من لم يُوفّق إلى تفضيل دين على دين، مذهب على مذهب، فرقة على فرقة. يؤكّد أنه لا يتعرّض للشكّاكين الحقيقيين الذين ينفون وجود الحقيقة من أي نوع كانت، وإنّما يردّ على الحيارى وأولئك الذين يقرّون بوجود الحقيقة دون تبيّن السبيل إليها. فيفضّلون إما الوفاء لعقيدة أسلافهم مع قناعاتهم بزيفها، وإما اتّباع القواعد الأخلاقية التي تُجمع على صحتها كل الديانات والمذاهب، وإما الركون إلى حياة لهو وملذة. يفند على التوالي حجج أتباع الأديان التقليدية ثم روّاد المذاهب الفلسفية والأخلاقية القديمة من أفلاطونيين وأرسطيين ورواقيين وأبقوريين. وبجرده هذا يرسم ابن حزم صورةً قاتمة عن أحوال زمنه المتميزة بالتردّد والحيرة، وهي أحوال تذكرنا بما عرفه العهد الهلستيني في عقوده الأخيرة، وكذلك بالوضع الذي نعيشه اليوم حيث يكثر الكلام عن النهايات (نهاية الإيديولوجيا، نهاية الطوباوية، نهاية التاريخ، إلخ)، حيث يقال إن كل تصرّف مباح لانعدام اليقين، حيث تعرّف الديمقراطية بأنها جدال منتظم لا نهاية له ولا غاية. ما يقال اليوم بألفاظ السياسة كان يعبّر عنه في عهد ابن حزم بلغة الدين.

ما ردّ صاحبنا على هؤلاء الحيارى؟

يبدأ بنفي أن تكون قِيَمٌ أخلاقية تُجمع عليها الأديان المنزلة والمذاهب الفلسفية، فيكفي المرء العاقل أن يتقيّد بها دون تخصيص أو تفضيل. يعدّد، كما سيفعل بعده كل من فولتير وبيير بايل وبالأسلوب اللاذع نفسه، الجرائم والشنائع التي حرّضت عليها أو أجازتها كل

الأديان السماوية بلا استثناء. قد يستغرب القارئ المعاصر أن يصدر هذا الكلام من رجل كابن حزم، لكن الرجل لا يناقض نفسه إذ العقل في نظره آلة منطق تفصل بين الصواب والخطأ لا دليل أخلاقي يميّز الخير عن الشر.[11]

اللافت للنظر في هذا الفصل هو أنّ ابن حزم لا يكتفي بعدم التعرّض للسفسطائيين والشكّاكين الصرحاء، بل يبدي إنصافاً وتجرّداً غير معهودين لديه في ردّه على مخالفيه.[12] يقول لهم إجمالاً: أنتم معذورون إذا لم تتبيّنوا طريق الحق مع اعترافكم بوجوده إما لنقص معارفكم أو لضعف إرادتكم. أما من عرف الطريق، وهو حالنا، فلا عذر له، لا شيء يغفر له أن يظل فوق المعمعة، أن لا يختار قولاً على آخر، أن يعيش خارج الشرائع، أو يبتكر شريعة خاصة به. وإذا سُئل: ما هذه الطريق؟ يردّ: لا أستطيع وصفه جملةً، لكني أجيب على كل مسألة مسألة.

وإذا قيل: هذه حيلة يلجأ إليها دعاة الباطنية.

أجاب: الوضع هنا مختلف إذ أملك قاعدة عامة للتمييز وهي التالية:

كل ما ليس من قبيل الشرع، أي كل ما هو سابق على الوحي، لا أقنع في شأنه إلاّ بما شهدت له الحواس أو فرضته بداهة العقل.

كل ما يخص الشرع، أي كل ما هو لاحق للوحي، فلا أقبل في

---

(11) «الركوع والسجود لولا أمره بذلك وتحسينه إياه، لكان لا معنى له». «تشويه النفس، الختان، الإحرام، طاعة فقط» المرجع نفسه ص 146 إلى 159.

(12) يوجد الردّ على السفسطائيين منكري الحقائق جملةً، في الجزء 1 من كتاب الفصل، ص 43 إلى 45.

مسائله إلاّ ما قاله الرسول بلسان عربي مبين.

يعتقد ابن حزم أنه يمتلك بهاتين القاعدتين منهجاً سهل التطبيق مضمون النتيجة. لا أحد أبداً من الفلاسفة أو المتصوّفة، من أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، المبنية كلها إما على الرأي والاجتهاد وإما على القياس، وكلا المسلكين خطابي لا برهاني، يستطيع أن يتفوّق على من تسلح بشهادة الحواس وبداهة العقل وسليقة اللغة.

يجب الاعتراف أننا، إذ نقرأ لابن حزم، نكاد نلامس بوادر فلسفة نقدية صارمة من النوع الحديث. لكننا نبقى دائماً على هذا المستوى، مستوى الإيماءات والمبشّرات. لا شيء منها أبداً يتطوّر ويثمر. نتقدم في القراءة ونرى المؤلف عاجزاً باستمرار عن التمييز بين ما قبل وما بعد الوحي عندما يتطرّق لمسائل كبرى (ما الزمن؟ ما الفراغ؟ ما الحركة؟ ما الإنسان؟ ما الاسم؟ إلخ). لا يتمكّن، ولو لحظة واحدة، من وضع نفسه خارج الوحي، وبالتالي لا يستقرّ على خط استدلالي واحد.

ما عجز عنه ابن حزم، أليس متاحاً لنا اليوم؟ ألا نستطيع أن نطبق نحن بصرامة وثبات القاعدة التي اقترحها ونمتنع من استعمال أي دليل خارج مجاله؟

في مجال الطبيعيات نعتمد فقط شهادة الحواسّ، فلا بدّ لنا إذن من نظرية شاملة حول التجربة الحسّية.

في مجال النفسانيات نعتمد فقط مبادئ العقل، فلا بدّ لنا إذن من نظرية شاملة حول الوعي بالذات.

في مجال الإلهيات نعتمد فقط الوحي، فلا بدّ لنا إذن من نظرية دقيقة ومتكاملة لكلام الله.

وهكذا نعثر مرة أخرى على التجزئة الثلاثية (الكون/ الإنسان/ الزمن؛ المادة/ الحياة/ التاريخ) التي رتّبنا على أساسها مضمون كُتب المتكلّمين.[13]

(13) الكون/ الناموس/ الزمن.
المادة/ الشرع/ الوحي.

الفصل التاسع

خاتمة: المجاهدة والذوق

91

لقد حذّرتني، أيتها السائلة الكريمة. قلتِ وأكّدت: كلّمني في أي شيء، حدّثني بما تشاء، لكن لا تحاول أبداً إقناعي بأنّ العلم سراب، الديمقراطية مهزلة والمرأة أخت الشيطان. في هذه الموضوعات الثلاثة لا أقبل أي نقاش.

والآن، بعد أن اطّلعتِ على ما كتبت، أولا ترين أن تحذيركِ كان نافلاً؟ لا أدّعي أنّ المشعوذين لا قدرة لهم عليكِ ما دمتِ تعيشين بعيداً عنهم، بل أقول إنهم، حتى لو أدركوكِ، لما كانت لهم سلطة شرعية عليكِ. المهمّ ليس ما يقولون هم لكِ، بل ما تقولين أنتِ لنفسكِ بعد تعرّفك على حرف الرسالة.

قد تجدين صعوبة في تقبّل التأويل التقليدي المتوارث لكلام الله، لكن الحرج يرتفع رويداً عندما يشملك الصمت قُبيل وبُعيد الترتيل، وينتفي كلياً بذكر الرسول الذي هو أسمى ممّا يعد به العلم أو تفرضه السياسة.

92

التحليلات السابقة، المتقضبة منها والمفصّلة، مجرّدة من عامل التشويش، أي الزمن، عدو الفلاسفة والمتكلّمين الذين يحاولون التخلّص منه إما بالتجاهل والازدراء وإما بالنفي والإلغاء.

الزمن هو منبع كل المفارقات التي تواجه المذهب السنّي، بل كل تفكير تقليدي. لماذا الخلق ولماذا الوحي؟ لماذا هذا الرسول في هذا المكان وفي هذه اللحظة؟ لماذا الوحي لهذا الشعب وبهذه اللغة؟ إلخ. جواب السنّة واحد لا يتغير، يتلخّص في دفن الآثار وطمس البشائر.

تقول السنّة: تريدون معرفة ما مضى من حوادث؟ لا تتعبوا أنفسكم، أنا أطلعكم على كل ذلك دفعةً واحدة كما لو كنتم معاصرين لجميع أطواره. تريدون معرفة ما تخفيه الأيام المقبلة؟ أنا أبسطه بسطاً حتى تروه رؤية العين. أركنوا إليّ واطمئنوا، لا تقلقكم التقلّبات والثورات، لا يزعجكم انحلال ولا يرعبكم فوات، كل ذلك توهّم وسراب.

بيد أنّ هذا التطمين، وإن أعقبه إيمان، فهو طارئ، تسبقه بالضرورة قواطع وفواجع، وبين حالة الخوف واليأس وحالة الطمأنة والإيمان لا بد من رحلة، مسيرة، مطاف.

الكشف يتمّ في لحظة لكنه لا يلغي الزمن.[1]

---

(1) الوحي استجابة لدعاء، خاتمة لتاريخ طويل، كما أثبتنا سابقاً.
«الخوف سوط سائق، والرجاء حادٍ قائد، والمحبّة تيار حامل»
الشاطبي، مرجع سابق، ج 2 ص 141.

93

السنّة تكوّنٌ مستمرٌ. في كلٍّ من أطوارها تتأثّر بحادث وتعمل آلياً على طمسه. هذا ما نستخلصه من وقائع فترة المدينة (يثرب)، الفتنة الكبرى، الثورة العبّاسية، تفكّك الخلافة، الهجمة الصليبية، الغزو العثماني، الاستعمار الأوروبي، الاستيطان الصهيوني إلخ.

كلّما اتّسع مسرح الأحداث وتعدّد المشاركون، كان أكبر وأعمق تأثّرُ السنّة بالحدث، شكلاً ومضموناً.

كان وارداً أن تضمحلّ اللغة العربية وتخلفها لغةٌ أخرى. لم تندثر العربية، غير أنها انفصلت عن الخطاب اليومي.

كان وارداً أن ينقرض الشعب العربي مع اختلاطه بالعجم. لم يحدث ذلك، حافظ العرب على هويتهم، غير أنهم فقدوا كل مبادرة.

كان وارداً أن تذوب نخبة قريش في جموع الموالي. لم يحصل ذلك. ظلّت تشكّل طبقةً متميزة، لكن كشاهد على الماضي.

هذه عوامل ثلاثة تحمل في آن طابع الضرورة وطابع الاتّفاق وبذلك تفسّر استمرارية السنّة وتعمقّها المتزايد.

بما أنّ اللغة المُعربة، لغة الخطباء والفقهاء والمتكلّمين لا تتغيّر، فمن الطبيعي أن نفهم من الألفاظ ما فهمه العرب الخُلص.

بما أنّ العرب، وهم المخاطَبون بالرسالة، لا يزالون على حالهم، فمن الطبيعي أن نأخذ تلك الحال معياراً ومرجعاً للأحكام.

بما أنّ أشراف مكة لا يزالون يتمتّعون بالجاه والنفوذ، لا لسبب غير عراقة النسب، فمن الطبيعي أن يتشبّثوا بمفهوم الإرث والتقليد.

الحدث، هو الآخر، مزيج من المصادفة والضرورة. فمن خلال اللغة والعادة والنسب يعمل الحدث على استمرارية السنّة وفي الوقت

نفسه يجعلها في كلّ مرحلة أكثر فأكثر استيعاباً للجديد/ المحدث/ المنكر.

السنّة التي «تتجدد» على رأس كل قرن، كما يروى، أي تُحرّر من الشوائب، هي بالطبع غير السنّة السابقة عليها. فهي بالمعنى الحرفي، سنّة مبتدعة، أو لنقل في استعمال اليوم نيو - سنّة. أوَلا تستحقّ النعت بمجرّد أنها تعمل في محيط مختلف؟ ذلك الحدث الذي يغيّر المحيط (الهجرة، الفتنة، الثورة، الهزيمة، الغزو، الاحتلال، الاستيطان...) يزيد السنّة انتقاءً وصفاءً، اتّساقاً وعمقاً. فهو بالضرورة فاصل بين قبل وبعد داخل المجرى السنّي نفسه. وهو ما تنفيه السنّة بالتأكيد، إذ لا تعترف أبداً بأي عامل داخلي أو خارجي في تشكّل أيٍّ من أوجهها.

بعبارة اليوم، ونستعملها عن قصد، الحدث يميّز ما هو نيو، وما هو بوست.

والسنّة، في أية لحظة من تكوّنها، نيو - سنّة، وهو ما لا تقول به أبداً.

والسنّة في أية لحظة من تاريخها، بوست - سنّة، وهو ما لا تعي به قط.

94

وأخيراً، بعد انتظار طويل، تمّ للعرب ما وعد الربّ به جدَّهم إبراهيم. فأقاموا مملكة شاسعة ظلّت تتوسّع لعدّة قرون. دعوا إلى الدين الحنيف تلك الشعوب التي بقيت إلى ذلك الحين عصيةً على الوثنية اليونانية - الرومانية، النبط وأهل الشام واليمن والفرس والأقباط

في مرحلة أولى، ثم في مرحلة ثانية البربر والترك، ثم في مرحلة ثالثة سكان المتوسّط والأفارقة والمغول، وفي مرحلة رابعة سكان الهند وجزر الملايو. تواصل المدّ إلى غاية القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. كلما انحصر غرباً، مصطدماً بشعوب فتية كالجرمان والسلاف، تقدم شرقاً.[2]

ينتشر الدين ومعه أفكار وأخلاق جديدة. لكن حاملي الدين بشر، ينتمون إلى شعوب وقبائل وأجناس لها ذكريات ومصالح وطموحات خاصة. يقولون إنّهم يجاهدون لإعلاء كلمة، إقرار عبارة، تغليب شعار، في حين أنهم يصفّون حسابات قديمة ويشفون غليل الأجداد. الأتراك يستعبدون العرب، السلاف اليونان، الجرمان اللاّتين بدعوى رفع اللواء ومتابعة الجهاد.

وعند الجميع تستقرّ السنّة وتتقوّى بمضمون جديد وأسلوب جديد. تزيد مع الأيام وعياً وتأصيلاً فتستمسك وتلتحم أكثر فأكثر. لا تنال روما الجديدة شيئاً من بيزنطة الجديدة ولا تنال هذه أو تلك شيئاً من يثرب الجديدة.[3] القلوب ثابتة والأفئدة صامدة مهما عذّبت الأجساد واستُبيحت الأوطان.

نترك للمؤرخين، إن توافرت لديهم الرغبة والقدرة، مهمّة الفصل

---

(2) من أخذ صقليا والأندلس من المسلمين؟ ليس اللاّتين بل جماعة مرتزقة من النورمان والساكسون وقبائل جرمانية أخرى. كما لم يدفع العثمانيين البيزنطيون ولا حتى السلاف الجنوبيون وإنما البولونيون والروس وهم شعوب من الشمال.

(3) كل سنّة تتقوّى بإخفاقاتها. لم تختف اليهودية بعد هدم المعبد وسقوط الدولة. لم تضمحلّ المسيحية الأورثودوكسية بضياع القسطنطينية، لم تنحلّ الكثلكة بظهور البروتستانية ولم تقض الحروب الصليبية على الإسلام.

في نوعية الأسباب (سياسية؟ اجتماعية؟ تقنية؟ جغرافية؟ عرقية؟) التي أدّت، في غياب دور مباشر وفاعل من الشرق الأبعد، إلى توازن في القوى وبالتالي أوقفت، لمدّة، الصراع بين الشرق الأوسط (بمعنى عام) والغرب.

ثم تحرّك التاريخ مجدّداً. بزّ الغرب خصمه بالالتفاف، عبر المحيط، على السدّ الذي فصل دائماً بين المتوسط وآسيا، فأدرك موانئ العالم الأقدم مستدلاً على أنّ الأرض كرويّة حقاً وأن لا خوف عليه مستقبلاً من أية مفاجأة مدمّرة. عندما حقّق هذا النصر كان الغرب، رغم ما يدّعيه بعض الشعراء،[4] قد عاد إلى دهرية القدماء ولم يعد له تعلّق بالغيب. احتفظ بما جناه من إيمانه المفقود، الانضباط، الحنكة، الجرأة، لكنّه لم يعد يرى نفسه، ولا يعرض لغيره، إلاّ كتاجر مغامر، تماماً كما فعل العرب قبله بقرون عندما اقتحموا مجاهل أفريقيا وزاروا موانئ جنوب آسيا.

في هذا العالم الذي كاد أن يُنكر ذاته عادت وتكرّست الحالة التي وصفها ابن حزم، حالة تكافؤ الأدلّة وتعادل الحجج، حيث يقنع كل فريق بما لديه ولا يطمع في كسب سواه.

كانت هذه حال الجميع، لكنّها كانت تنطبق بصفة أوضح على العرب، شعب إسماعيل، المنزوين في جزيرتهم النائية، المنقطعين عن صخب الدنيا، المعرضين بعناد عن كل ما جرى منذ الحروب الصليبية. في هذا الفضاء المترامي تجدّدت الظروف المواتية لكي تنشأ عبارة جديدة للسنّة، عبارة أكثر تجريداً واختزالاً وصلابة من سابقاتها،

(4) Henry de Montherlant, *Le maître de Santiago*; Paul Claudel, *Le livre de Christophe Colomb*, *Le soulier de satin*.

إلى حدّ أنها تفخر أنها لا تزيد حرفاً واحداً ولا نقطة من فوق أو من تحت على ما رواه السلف.[5]

لكن في الوقت نفسه، عند الأعاجم، وهم الجمهور، عند ذرية إسماعيل بالولاء، أولئك الذين أرادوا الإفادة من الوعد دون الزهد في الدنيا، بدأ بناء السنّة يتشقّق ويتداعى، بدأ يفقد تدريجياً تناسب مكوناته ليستعيد قسطاً مما زبر أثناء التشييد.

في الهند الخاضعة لحكم أو تأثير الإنجليز تساكن تقليدان، الإسلامي والأنجلوساكسوني، فأدّى هذا الوضع إلى تجديد منهجية الحديث، لا ليحبس القاضي نفسه في المرويات، كما فعل أقطاب السنّة، بل بالعكس ليتحرّر، إذ يمكنه دائماً مقابلة حديث بآخر.[6]

استطاعت الدولة العثمانية منذ تأسيسها أن تزاوج بين الأحكام الإسلامية و«القوانين» الموروثة عن الأعراف القبلية التركية. لهذا السبب تشبّث العثمانيون بالمذهب الحنفي لأنه كان يجيز مثل هذه المزاوجة. فلمّا لاح فجر التنظيمات استثمر أرباب الدولة هذا التراث. وجدوا في الشريعة المؤوّلة على طريقة الحنفية موجّهات، مسوّغات، لا معوقات، لإجراء قوانين مدنية اقتضاها الوضع الجديد.

أما مصر، وهي أرض الإصلاح، فإنها تطلعت إلى ما هو أبعد من

(5) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد (القاهرة 1961)

(6) ولي الدين، **مشكاة المصابيح**. كان إدخال النظام القضائي الإنجليزي إلى الهند المغولية من أهم العوامل التي أدّت إلى إحياء علوم الحديث في تلك البلاد ثم في باقي الشرق الإسلامي. نظرة عابرة على قوائم المطبوعات في القرن 19م تثبت ذلك.

الفقه والسياسة. طمحت إلى تحرير عقيدة جديدة تستدرك بعض ما أغفل من آراء المعتزلة والمرجئة وحتى الفلاسفة.[7]

حصل هذا على مرأى من الآخر، الذي لم يعد كما كان، الآخر النقيض. حصل تحت نظره لا بإمرته. أما الآخر الذي يأمر، يفرض ويُلزم، فهو الحدث، ذاك الذي طالما أُبعد ونفي والذي عاد لينتقم.

الإصلاح، مثل السنّة، عمل يُنفّذ بواعز من الحدث وفي ظلّه الملازم.

الإصلاح يتمّ بمجرّد ما نلحظ ما لم نكن نلحظه، ما لم نتعوّد على التقاطه. ما نلحظه مُرغمين هو ما سبق السنّة ومهّد لها، وكذلك ما يصاحبها باستمرار وهي تنمو وتسمو، إذ يحدّدها رغماً عنها، شكلاً ومضموناً. نلحظ كل هذا دفعةً واحدة فندرك أنّ ما لم نكن نلحظه هو مجال واسع أُهمل عن قصد.

المطلوب في آخر تحليل هو أن نقبل أخيراً، بعد التردّد والتحفظ، أن نتعامل مع السنّة على أساس ما هي لا على أساس ما تقرّر.

وما هي هو رفضٌ عنيد للحدث.

95

لا تكون سنّة إلاّ وتكون، ضمنياً، سنّة مضادة. هذا ما أكّدناه مراراً. كما لا تكون سنّة إلاّ وتكون، ضمنياً، نيو - سنّة وبوست - سنّة. وهو أمر أهمّ من الأول. لا نراه على الفور لأنّ السنّة تعمل منذ قرون على طي الزمن ولا تشجع أبداً على تمديده وإبرازه.

إذا كان لما قلنا ونقول الآن معنى، فهو أنّ الفلسفة في العمق

(7) محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة 1371)

تفكير في الزمن،[8] واللاّفلسفة إعراض عن الزمن ونفي لحقيقته. يواكب الفلسفة العلمُ التجريبي ويواكب اللاّفلسفة الفنُّ، فيما تكون السياسة والصنائع حقلاً مشتركاً لهما معاً.

في هذا الإطار أستطيع، أيتها المسائلة الكريمة، أن أجيب على ما سألتني عنه وفي حدود الشروط التي رسمتِها. الإجابة يسيرة في حقك، إذ لستِ عربية الأصل، لا تتكلّمين اللّغة ولا تخضعين لأحكام الشرع، همّك الأول الهوية والانتماء، صفاء القلب وراحة الضمير.

الحدث يحميك كما حمى ولا يزال ملايين من أمثالك.

بيد أني لا أحبّ أن ترَيْ في حريتك نعمةً تعود إلى حسن الطالع. أودّ إقناعكِ أنّ جزءاً كبيراً مما يكوّن اليوم مقالة السنّة غريب عنك وسيظل كذلك، سيما عندما تخلُص إلى إيمان فارغ، إلى جهل محبّب، إلى لاأدرية مستترة.

تقول السنّة: كفى فضولاً! لا تكثروا من السؤال عمّا كان وعمّا سيكون، عن الخلق والمعاد، عن الفتق والطي، اتركوا كل ذلك إلى صاحب الوحي ووارثه الشرعي.

أنتِ باحثة. مهنتكِ الفضول، التطفّل وحب الاطّلاع. دعوة السنّة لا ترضيك، وأنت في ذلك على صواب. كم عدد من يشاطرونكِ رأيكِ اليوم، اعترفوا بالأمر أو لا، أكانوا أكثرية حيث يقيمون أو لا؟ إنهم الجمهور بدون أدنى شك.

وهؤلاء كلّهم يتطلّعون، مثلك، إلى هوية وإلى أسوة، إلى تعريف وإلى تمثُّل.

تمثُّل من؟ تمثُّل ماذا؟

---

(8) نعني الفلسفة لا الميتافيزيقا.

96

تقول السنّة وتلحّ: لا تتشبّهوا أبداً بالخالق. ذاك هو الجرم الأعظم، أن تنصبوا صنماً وتعبدوه. لا تجعلوا من الله بشراً ولا من البشر إلهاً. ولا تتعلّقوا بالعبارة، خلق الله آدم على صورته،[9] كما يفعل جهّال المجسّمة، إنّها من المتشابه الذي لا يعلم حقيقته إلاّ الله.

الله ليس جسماً ولا نفساً ولا روحاً ولا عقلاً. هو ذاته فقط. نَصِفه بما وصف به ذاته، بالعبارة عينها، لا نُؤوّلها، لا نتصرّف بها، وهي لا تعني شيئاً محدّداً إلاّ موجهةً لنا، أبناء آدم.

تنفي السنّة ما يقوله الخصوم، لكنها لا تثبت شيئاً غيرَه.

قد ترتاحين، أيتها المسائلة، لهذا الموقف. قد ترين أنه متماسك وغير مناقض لمنحى العلم الموضوعي. كلا الموقفين يقنع بأن يرى باب المعرفة ينفتح، فلا يندفع ليتقحم ما خلف العتبة.

من البداية أقرّ العلم الحديث أنّ البحث قد لا يثمر.[10]

97

وكالمتوقّع تستنتج السنّة مما سبق غير ما قلنا.

تُسفّه علم الكلام، كما سفّهت الفلسفة من قبل، بتهمة الفضول

---

(9) فخر الدين الرازي، أساس التقديس (القاهرة 1935)، ص 83.
نقاش طويل في هذا الموضوع مؤدّاه أنّ الهاء في صورته لا تعود بالضرورة إلى الخالق.

(10) نظرياً لا يبحث العلم الحديث في لِمَ، بل في كيف فقط. يتفق في هذه النقطة الصوريون والحدسيون، أي من قال إنّ العلم لا يدرك إلاّ الصور والأشكال ومن قال إنه يتأصل بالضرورة في معطيات حدسية لا سبيل إلى إثباتها بالبرهان. والمدرستان تتقاسمان الحقل الإبستمولوجي كلّه.

والوقاحة. تعترض على الفلاسفة وعلى المتكلّمين قائلةً: تصفون الخالق بصفات المخلوق، تحدّون أفعاله بقدرة البشر، أية رقاعة بعد هذه؟

تقول هذا ولا تقف عنده، بل تُمنّي الناس بتحقيق كل ما يحلمون به. تُراكم الوعود: سأريكم كيف بدأ الكون وكيف انبرى الزمن. سأطلعكمْ على أسرار الحياة والموت، ألغاز الحركة والسكون، الصحة والسقم. ومقابل هذا أطالبكم بأمر بسيط، إقامة شعائر تدلّ على الطاعة والانقياد، التواضع والزهد. من يستطيع رفض عرض سخي مثل هذا؟

أعلمُ، مسائلتي الكريمة، مسبقاً بماذا ستردّين.

ستقولين: من شروط مهنتي الصبر والمثابرة، ضبط الرغبة وإلجام الطموح. لا أرى الزمنَ عدواً ولا الدنيا محبساً ولا الموت عقاباً. ما يُعرض عليّ مشهد شيق، ملهاة ومأساة في آن، لا مانع لديّ من اغتنام الفرصة. أقبل الفرجة اليوم وأنا أعلم أني غداً أستأنف عملي المعتاد. أعود إلى البحث في وتيرة توالد الأسماك في البحار الساخنة. هذا ما كُلّفت به وهذه هي المسألة التي تشغل بالي الآن. لا أقول إنّ المشهد المعروض عليّ وهمٌ خالص وإنه لن يستهوي أو يقنع غيري. أقول فقط إني، فيما يخصّني أنا، راضيةٌ بحالي، قانعة بأن أكون مجرّد بشر، لا حيوان ولا ملك.

وحتى هذه العبارة التافهة أقولها بتحفّظ، في حدود ما يسمح به العلم الموضوعي، اليوم أو غداً، في شأن الأجسام وفي شأن النفوس.

98

كثيراً ما نسمع أنّ من يعتمد العلم الموضوعي يحكم آجلاً أو عاجلاً، على السنّة بالتلاشي والانقراض. الواقع هو ما أثبت في

الفقرات السابقة، ما يقضي على السنّة بالتقادم هو الزمن الذي، كالجنّي، ينفلت من القُمقم ويسري في الهواء كاشفاً الندوب المخفية، باعثاً الصدى المواكب لخطاب السنّة.

تقول هذه: لا تتمثّلوا أبداً بالخالق بل بالرسول، ثم تزيد، ساهية، في كلّ لحظة وفي كل حال. فتفتح الباب لجدال لا نهاية له. ثم بعد حين تدرك الخطأ فتستدرك: لا تغلوا في السؤال، لا تلحّوا في التوضيح، اتركوا مجالاً للمتشابه، المتداخل، اللاّمميّز. العقل، كالجسد، رفيق غير أمين، النفس وحدها تستحقّ الاهتمام، بها يتعلّق المصير.

بماذا أجيب؟

أقول إنّ السنّة، عندما تعتزم الكلام بحقّ على الخالق، تُشهد تارة الرسالة على الرسول وطوراً الرسول على الرسالة.[11] هذا واقع مكرّر. لماذا لا أقتدي بالسنّة في هذه النقطة بالذات. بما أنها تختار، لماذا لا أختار أنا أيضاً.

أترك جانباً العلم الموضوعي، إذ هذا شرطك، وفيما سواه أُشهد أنا، دائماً وأبداً، الرسول على الرسالة. لا أي رسول، في أية فترة من حياته الأرضية، بل رسول الفترة الأقرب إلى الوجدان، الرسول الذي أرضاه وأتولاّه بكامل عقلي وجسدي.

99

أتوجّه إلى المؤرخ النقدي سائلاً:

هذا الإنسان المولود عام كذا، في المكان كذا، الرهيف

---

(11) النبي أمين فهو إذن صادق فيما يقول.
ما يقوله النبي معجز فهو إذن رسول أمين.

الإحساس، الثاقب الذهن، الواسع الخيال، البليغ اللسان، العالي الهمّة، الراشد قبل السنّ، المؤتمن قبل الوقت، ما هي سوابقه، مبادئه، عقائده، تلك الأفكار التي تجري في ذهنه مجرى الدم في عروقه، والتي من خلالها سمع ما سمع؟

على أساس المعلومات التي يزوّدني بها المؤرخ، بعد أن يكون قد أجمع على تصحيحها الباحثون، اليوم أو غداً، أؤوّل لنفسي ما جاءت به الرسالة. هكذا أفعل تلقائياً مع من أحبّ من الغائبين. وهذا النبي العربي، الذي أصبح بتوافق الأحداث نبيي أنا، أَحبُّ إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعاً. ينيرهم كما ينيرونه، يُغنيهم كما يُغنونه. أتماثل معه الآن لأني أرتاح إلى كل ما اختاره لنفسه. في إطار دعاء إبراهيم، في هذه البقعة التي يحدّها السدّ شرقاً والمحيط غرباً، رفض النبي العربي سنّة اليهود وسنّة النصارى. فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض.

أمّا ما وراء السدّ، فلا قول لي فيه. كل احتمال وارد، القبول أو الرفض، على أساس القاعدة ذاتها التي طبّقت في حق اليهود والنصارى وهي: إنزال الخالق منزلة الإنسان تنقيص للإنسان، سجنه إلى الأبد في أهوائه وأوهامه.

تتلاشى السنّة اليوم لأنها أخطأت التعريف. التأسّي بالنبي في كل ما يحدث يقود إلى تأسّي الإنسان بنفسه. فهو تعدٍّ على المُرسِل وتجنٍّ في حق المرسَل، جعله لعبةً تتقاذفها العوارض.[12]

فذاك كفر وأيّ كفر!

---

(12) هذا ما يؤكّده تطور أدبيات السيرة. الغلو والإطناب ينتهيان إلى الابتذال وهو عكس المقصود.

100

النبي الذي نقول عنه إنّ تمثّله جائز نظرياً متعذّر عملياً هو سابق على الذي تتشبّث به السنّة. هذا ما أوضحناه مراراً.

وإذا كنّا نستبعد من الجدل العلم الموضوعي بموجب المبدأ القائل: لا تتشبّهوا بالخالق، فإننا نستثني أيضاً الأخلاق بموجب مبدأ موازٍ: لا تتمثّلوا النبي كما تصوّره السنّة إذ في ذلك مسّ بكرامته.[13]

يقرّر ابن حزم قاعدة تنقلب عليه. يقول: لا شاهد، فيما يتعلّق بما سبق الوحي، سوى الحسّ ولا دليل سوى بداهة العقل. يقول هذا من منطلق الوحي، فهو إذن غير صادق ولا صريح. لو كان ما سبق الوحي مجزئاً لما كان داعٍ لأمر آخر. لكن الأمر الآخر حدث. ما كان الناس يؤمّلونه، ينتظرونه بشغف منذ قرون، والذي تحقّق بعد أن كادوا ييأسون من حدوثه، يجب أن يضاف إلى ما سبقه دون إخضاع الكل لنور الوحي.[14]

هذا صحيح في حق العلم الموضوعي، وهو صحيح كذلك في حق الأخلاق. ذكرنا مراراً أنّ مؤلفات أهل الكلام تحفظ شواهد كثيرة على هذا السبق، سبق الأخلاق على الدين.[15]

(13) وماذا عن الخصوصية المؤكّدة في القرآن. «يا نساء النبي لستنّ كأحد من النساء» (آية 32 س 33 الأحزاب). «خالصة لك من دون المؤمنين» (آية 50 س 33 الأحزاب).

ادعاء تقليد الرسول في كل شيء، أوليس فيه تطاول وافتيات؟

(14) من هذه النقطة، الخطيرة بكل المقاييس، تنطلق كل نظرية جدّية عن الوحي.

(15) «إنّ كثيراً من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفي ذلك فساد كثير». الشاطبي، مصدر سابق، ج1 ص 44.

تعاليم سقراط سابقة على نصائح المسيح. فهي في آن تامّة وناقصة، تامّة بالنظر إلى أغراضها، ناقصة بالنظر لأغراضنا نحن. وهذه الفجوة، هذا الشعور بالخصاص هما من عمل الزمن، الأثر الذي يخلّفه الحدث في الوعي. ما إن تكشف الأخلاق أنها غير تامّة (وهو معنى دعاء إبراهيم كما أثبتنا) حتى تصبح كذلك. الوحي هو التمام والختام. هو ما يبيح للأخلاق السابقة أن تكتمل.

بعبارة أدقّ، إذا صحّ، كما تُقرّر السنّة، أنّ عدالة الله ليست عدل البشر، فيجب، بالمقابل، أن لا تجعل من العدالة البشرية عدلاً إلهياً. سهت السنّة عن هذا الاستنتاج، فساعدت على إحياء طغيان كسرى وقيصر، كذّبت بتصرّفها ما تردّده بلسانها:

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.[16]

= ماذا يفهم من هذا القول، بصرف النظر عن النتيجة الفقهية، سوى أنّ الأمر الإلهي يُعرض تلقائياً على العقل، بحثاً عن العدالة والمصلحة الاجتماعية، ثم بعد هذا يأتي دور الوجدان، إن صحّ التعبير، ليجعل من الأمر عبادة، سمة الطاعة والانقياد؟ هذا الواقع الثاني لا ينفي الأول. وهو المقصود من الملاحظة.

(16) «تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه، فإنما قبح ذلك فيما بيننا لأن الله حرّم ذلك علينا فقط.. وهذا لا يقبح من الله الذي لا أمر فوقه ولا يلزمه حكم عقولنا..» (ابن حزم، مصدر سابق، ج 3 ص 146).
«فحقّ عليهم التوجه إليه وبذل المجهود في عبادته لأنهم عباده وليس لهم حق لديه ولا حجّة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم لأنه توجه إلى غير المعبود واعتناء بغير ما اقتضته العبودية». (الشاطبي، مرجع سابق، ج 1 ص268). «العزائم حق الله على العباد والرُخص حظ العباد من لطف الله» (المرجع نفسه ص 306).

101

السنّة اختزال مستمرّ، اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد. فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة، في الكبيرة والصغيرة، والمداومة على التقليد (العضّ عليه بالنواجذ) جيلاً بعد جيل دون ميل أو حيد.

تصل السنّة إلى هذه الخلاصة مرغَمةً، تجنباً للمفارقات التي أقضّت مضاجع الخصوم. تفعل ذلك وتقبل مسبقاً كل النتائج.

إلاّ أنّ هذا الموقف، إن كان مبرّراً داخل المجتمع الإسلامي، لا قدرة له على الصمود في وجه التحدّيات الخارجية، سيما بعد أن يكون العدو قد اقتحم الدار واستقرّ فيها.

الاستعمار غزو وتسلّط. يفسد القرى ويذل أعِزّتها. فلا يلبث أن يفجّر بمحض وجوده النظيمة الفكرية والعقائدية والخلقية التي عملت السنّة طوال قرون على تركيبها وتجليتها. تتجدّد الوضعية التي وصفها ابن حزم، تتكافأ الأدلّة عند الجميع، مع قلب الأدوار إذ يصبح المسلمون هم أهل الذمّة.[17]

الاستعمار هو الحدث بامتياز، فيه تتجمّع محرّكات التاريخ. لم يعد في وسع أحد تجاهل آثاره. يحلّ الاستعمار ما عقدته السنّة، ينثر

(17) لم يعد الإسلام في موقع الحكَم بين الملل والنحل كما كان أيام ابن حزم. وهذا ما تصرّ السنّة على نفيه. قد تكون محقّة لو اقتصر الأمر على العقيدة، إن هي عمقت التحليل وتعرضت بكفاءة لما يقول به الخصوم اليوم، لا ما كانوا يقولونه في الماضي لأنّهم تغيّروا وغيّروا مقولاتهم عبر القرون.
لكن السنّة مخطئة يقيناً في المجالات الأخرى، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، إلخ، وهو حصراً ما تتكلّم فيه.

ما نظمته، يضيء ما ألحّت على طمسه. يقوم بعملين متناقضين: يعيد إلى النور ما ليس بسنّة، وفي الوقت نفسه يمنعه من أن يتطوّر إلى سنّة - مضادّة، إلى بديل.

هذا هو منحى الإصلاح الحديث، السرّ في ظهوره وفي إخفاقه.

يُخفق مشروع الإصلاح (مشروع الأفغاني وعبده والكواكبي وغيرهم) لأنه يتمّ في ظلّ الاستعمار. لا مستقبل لأية عقيدة بديلة وهي تعارض في آن السنّة وما - بعد السنّة.

والمأزق لا ينتهي بذهاب الاحتلال (الاستعمار المباشر)، لأنّ الوضع الذي ولّد الاستعمار الغربي يستمرّ بمميّزاته الجوهرية، أهمّها التوافق على جميع المستويات. الاستقلال السياسي لا يرفع عنا صفة الأقلية الثقافية، التي تتأثّر ولا تؤثّر، تمانع ولا تبادر، تستدرك ولا تبدع، حتى وإن كانت لها أغلبية العدد.

في نظر الآخر، أي الأغلبية الثقافية، كل واحد منا، أياً كان مُقامه، يعرّف تلقائياً بالسنّة، أكان موالياً لها أو معترضاً عليها.[18]

علينا إذن، لكيّ نتحرّر فكرياً، لنواجه مشاكلنا في العمق، أن نتخطّى، على الأقل نظرياً، منظور الغير، أي علينا أن نقفز فوق حدود الزمن والمكان.

---

(18) يتعامل المجتمع الغربي، في إطار قوانينه الوضعية، مع الإسلام كما لو كان ديناً عشائرياً فئوياً ومع الشريعة كما لو كانت عاداتٍ قبلية، تماماً كما كان فقهاؤنا يتعاملون مع الشرائع الأخرى، يسمحون بأن يستمرّ تطبيقها حفظاً للأمن والاستقرار داخل دولة الخلافة. على فقهائنا اليوم أن يفهموا أنّ منطق الذمّة هو ما يطبّق على الأقليات الإسلامية، ويستنتجوا من هذا الوضع النتائج اللازمة.

102

تؤكّد السنّة على أنّ واجبها هو إظهار العقيدة بإقامة الشعائر. بقولها هذا تكرّس حكم الحدث رغم أنها تظن العكس. تنكر التاريخ فلا ترى أنه يمكر بها.[19]

لا ترى مثلاً أنّ الشعائر ليست على مستوى واحد. بعضها، كالختان والحج والهدي، يخلّد الانتساب لإبراهيم الخليل، إثباتاً لصحّة ودوام الوعد.[20] بعضها كالجُمعة والزكاة والصدقة والجهاد، يؤسس الجماعة ويحفظها. بعضها، كالصيام والصلاة، يكسر الشهوة المهدّدة لالتحام المجتمع. وبعضها كالشهادة يطمئن الفؤاد.

المكوّن الأخير، الذي يُنعت عادة بلبّ أو عين الدين، وحده عصيّ على مؤثرات الزمن والمكان. أما سواه فينتمي إلى الحدث. هو حادث متأثّر بكل حادث لاحق، فيدخل بالضرورة تحت حكم العلم الموضوعي من أرخيولوجيا ولغويات وأنثولوجيا، إلخ.

والنصّ المؤسّس نفسه يشير إلى هذا الأمر عندما يذكر **الأمد** أو **الفترة**، وهو ما يتوسّع في بسطه وشرحه كل من الحديث والفقه وعلم الكلام.

---

(19) «الأذان إظهار شعائر الإسلام» الشاطبي، م. س. ج 1 ص 133

لا خصوصية في الأمر، الشعور بواجب التميّز من سمات كل الأقليات. لذا تكلمنا على مكر التاريخ: تظن أنك تتصرّف بمحض إرادتك في حين أنك مستدرَج.

(20) «وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود.» (آية 125 س 2 البقرة)

«وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربّنا تقبّل منا إنك أنت السميع العليم.» (آية 27 س 2 البقرة)

الرقّ مذكور في القرآن. أحكامه مبيّنة، من ضمنها الدعوة إلى إنهائه بتحرير الرقاب. له إذن أمد، لأحكامه بداية ونهاية، نسخ بمعنى آخر.

الخلافة مذكورة في كتب الفقه والكلام، اعتماداً على آيات قرآنية. شروطها هي في الوقت نفسه موجبة وسالبة، بمعنى أنّ السلطة قابلة في كل لحظة أن تتحوّل إلى مُلك. للخلافة إذن أمد، لها أيضاً بداية ونهاية. والنهاية نعيشها الآن.

الأمّية مذكورة في علم الكلام، بل فيها يتأصّل مفهوم الإعجاز. ومع ذلك نهايتها متوقعة ومستحبّة (رغم ما قد يستخلص من تقريرات أصوليين أمثال الشاطبي). للأمّية إذن أمد.

كل مبادرة لها قصد. وبتحقيق الغرض يرتفع الأمر.

103

هناك سؤال شهير. لنطبقه على أنفسنا: ما هو حيّ وما هو ميّت في وجداننا؟

نخر الاستعمار السنّة ولا يزال. عرقل الاستعمار الإصلاح ولا يزال.

ذكرنا بدائل. هي تركيبات ذهنية، فرضيات واحتمالات، الفائدة منها التحرّر فكرياً من حبائل السنّة وردّها عليها.

قلنا إنّ هناك قاعدةً ثابتة في التاريخ وهي أنّ السنّة بمجرّد قيامها، تحدّ سابق – سنّة ولاحق – سنّة. واعتبار هذا الأمر يوفّر لنا حيزاً كبيراً من الحرية، يمدّنا بالقدرة على التصرّف والتأويل، على التسليم بالتنوّع والتعايش معه.

تودّ السنّة لو تحبسنا في زاوية وتلزمنا بالاختيار، إما شريعة سماوية قارة وإما قوانين بشرية متغيّرة. بموقفها هذا، وعكس ما تظن، تؤبّد الحاضر المؤلم. هل يوجد على وجه الأرض وطول التاريخ سوى أوامر من بشر؟ وهؤلاء المتحكّمون إمّا مغرورون يدّعون اتصالاً دائماً ومباشراً مع الخالق، بدون أدنى برهان، وإما متواضعون يعترفون أنها (القوانين) من اجتهادهم.[21]

الحذر، مجرّد الحذر، بصرف النظر عن خطورة الوضع، يدعونا إلى تفضيل المتواضع على المتكبّر، من يطرح مقترحه للنقاش، يقبل أن يجرّب، يعدّل، وربما يُلغي مؤقتاً إلى حين تبرز فرصة جديدة لتجريبه مرة أخرى.

104

يتنصّل النصارى من ضغط الكنيسة بتولّي فنّ الإغريق وقانون الرومان. يتحرّر كبار مفكري اليهود من نير الشريعة وقيودها باصطناع العلم التجريبي والفنّ. يقلّل البوذيون من استغراب غيرهم بالتأكيد أنّ ما لديهم هو فلسفةُ حياة وأسلوب عيش ليس إلاّ.

السنّة، أية سنّة، تنعقد وتنحلّ بمغالبة العلم والفن والسياسة.

النبي الذي نتفهّمه نحن، الأقرب إلينا من حبل الوريد، يقول إنه أمّي وإنه على الفطرة. يعترف أنه لا يعلم متى الساعةُ وما الروحُ، يتمنّى فقط أن يُزاح الغطاء عنه يوماً وينعم بالرؤيا.

(21) «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله» (آية 50 س 6 الأنعام)
«ولا أعلم الغيب ولا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً» (آية 188 س 7 الأعراف)
«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم واحد.» (آية 6 س 41 فصّلت)

النبيّ الذي نتفهّمه، نبي مكّة، يقول إنه ليس بمسيطر.[22] لم يجنح إلى تأسيس أمّة خاصة به إلاّ بعد أن اضطره قومه وتآمروا على قتله. لما أجهز عليه الحدث وأحاط به من كل جانب، عندئذ فقط قارع الحدث بالحدث، مؤكداً باستمرار أنه مُذكرّ وأن لكل شرعة أمداً.

ثم جاء بعده خلف فهموا الكلام على هواهم. تلاعبوا بالاشتقاق وأوغلوا فيه. قالوا الشرع لا يتغيّر، إذ في غير المتغيّر يتأصّل المتغيّر، وإلاّ ما بحث الفقهاء عن الأسباب والمقاصد.

استثنينا من الجدل العلم والسياسة، ماذا بقي؟ الفن.

نتوسّل بالرسول لفهم الرسالة. هكذا نؤوّل الإعجاز. تحصل المعجزة عندما تثوب الروح إلى قرارها ومأمنها. وهل يتوخّى الفن، في أعلى أشكاله، سوى هذا الهدف؟

سيمة الرسول والرسالة معاً موقفٌ متميّزٌ من الكون والإنسان، كلّه تجريد ونقاوة، بساطة وبراءة.

لا يُدرك غيرنا كم تشمئزّ نفوسنا من بذاءة فن **الباروك**.

105

إذ نقرّر ما سبق نكون قد أدركنا السنّة وتجاوزناها. لحظةَ الطلاق نُقرُّها من وجه وتقرّنا من وجه.

تودّ السنّة أن تنقُد كل شيء فيها، وأن تنفي كل شيء ليس منها، مع أنها تحمل في بنيتها آثاراً لا تنكر ولا تمحى مما ترفض.

وتلك الآثار الباقية، شاهدة على ما قبل مكة والوحي، وشاهدة

---

(22) «فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمصيطر.» (آية 22 س 88 الغاشية)

كذلك على ما بعد المدينة والغزوات، نسلّمها بصدر رحب وبكامل الاطمئنان إلى البحث العلمي وبالتالي إلى منطق السياسة. ليقل في شأنها الباحثون، المسلمون وغير المسلمين، ما يشاؤون، لا ضرر علينا من أقوالهم.

ترى السنّة في اختيارنا هذا تراجعاً واستسلاماً، ونرى فيه نحن وعد إحياء وتجديد.

106

هل وضعت كل مفهوم في موقعه المناسب؟ أتمنّى أن يكون الأمر كذلك وأن توافقيني عليه، مسائلتي الكريمة.

أبرزنا سلسلةً من الثنائيات على مستويات مختلفة. تصرّ السنّة، هذا ديدنها، على اختزالها كلّها في ثنائية واحدة: الكفر والإيمان، وهو عين التغرير.

وكما أشرتِ، واجب علينا إنقاذ العلم والسياسة، لا من الدين، إذ المفهوم يتطلّب كل مرة مزيد تدقيق، بل من التأويل الذي فرضته السنّة، والسنّة مؤسسة بشرية، رسمية كانت أم لا، منظمة كانت أم لا، والواجب عام ودائم إذ لا نهاية للصراع.

في هذه الحال لا بدّ من سلطة محايدة، ترسم الحدود وتُلزم كل طرف باحترامها، بعد أن علّمتنا تجارب مُرّة كثيرة أنّ النفس لا تُؤتمن.

كلمة علمانية، رغم ما يلازمها منذ القرن الماضي وبكامل الأسف من إشارة قدحية، لا تعني سوى هذا الحياد المنشود.[23]

---

(23) لفظة علماني تقابل اليوم في الاصطلاح السياسي كلمة لائكي الفرنسية وسِكُولَر (secular) الإنجليزية مع أنّ المدلول في اللغتين مختلف نسبياً. لا =

عكس ما يتبادر لذهن البعض ليس في كلامنا عودةٌ إلى ما قبل الوحي. لو فعلنا ذلك لناقضنا المنهج التاريخاني الذي نقول به. لا ندعو إلى رواقية جديدة. مخطئ من يظن ذلك. واهم من يتمنّاه إذ في أخلاقيات الرواقية القديمة سمات لا تقلّ قبحاً وشناعة من التي نؤاخذ عليها منحى السنّة. وإلاّ كيف نفسر انحلالها وانهيارها؟

= شك أنّ اختيار لفظ علماني كان خطأ ولعب دوراً سلبياً في مسار الفكر العربي الحديث. لو اختير لفظ آخر مثل دنيوي، مقابل أخروي، أو معاملاتي من معاملات مقابل عبادات، أو سلطاني مقابل شرعي، إلخ. لما استبشع في الأوساط التقليدية كما هو الحال مع لفظ علماني. الواقع أن الاختيار وقع في إطار الحملة التي شنّها مروّجو نظرية داروين ضد التفسير الكنسي للتاريخ الطبيعي، متأثرين بما كان يجري آنذاك في أوروبا، سيما وأنّ أغلب الكتّاب في هذا الباب كانوا من الشوام المسيحيين.

اختاروا كلمة علماني، من العلم، اقتباساً من كلمة scientist، إذ التعارض كان بين العلم والدين.

لو قيل منذ البدء إنّ المشكل يتعلق بالتمييز في كل حكم بين الجانب العقائدي والجانب الاجتماعي، وإنّ هذا التميز واقع ملموس وليس بأمر من السلطة السياسية التي هي، بالتأسيس والتعريف، حيادية، عادلة، فوق الملل والنحل والمذاهب المتساكنة داخل الدولة الواحدة، لما وجد الفقهاء، السنّة بخاصة، في ذلك التميز أي عيب إذ يعتمدون مثله منذ زمن طويل.

التمييز بين الشرعي والسلطاني عادي عند الفقهاء. يعود في آخر تحليل، حتى عند الأصوليين الأكثر تعلقاً بالسنّة، إلى الفرق بين الأحكام المكية والأحكام المدنية، كما يفسّر ذلك الشاطبي حيث يقول:

«الأحكام المكّية مبنية على الإنصاف من النفس وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين. وأما الأحكام المدنية فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحّات والرُّخص والتحقيقات وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات.» (مرجع سابق، ج 4 ص 237).

نستبعد العلم والسياسة، فيمَ نتكلم إذن؟ في معينهما المشترك. سمّيه بأي لفظ شئتِ، سيّدتي، أما أنا فإني أرضى بكلمة عادية، متداولة، مفهومة للجميع منذ العهد الهلستيني، أعني لفظة فن بالمعنى الأوسع، الذي يشير إلى النفس وضرورة تهذيبها المستمرّ.

كلامنا عن النفس ونزواتها، ما نضبط منها ولو لفترة وما لا نقوى عليه رغم محاولاتنا المتكرّرة.

خلاصة السنة لا تتغير: جهالة أو إيمان.

خلاصتنا، وعياً بالحال وكشفاً عنه، حال بعد - سنة، هي: مجاهدة أو تذوّق.

أعلم اختيارَكِ. أتمنى فقط أن أكون زوّدتكِ بشواهد ومبررات تدعمه وتبرزه، في عينك وفي عين من يأتي بعدك.

فهرس

- إبراهيم 51، 59، 66، 69، 98، 110
- إبليس 61، 109
- ابن حزم 87، 144، 185، 200
- ابن حنبل 141
- ابن خلدون 121
- ابن رشد 12، 155، 176
- ابن سينا 20
- ابن طفيل 12
- أبو حنيفة 140، 144، 184
- إجماع 133، 176
- إحسان 129
- آدم 61، 109
- إدريس 61
- أرسطو 13، 14، 93، 176
- إسرائيل 83

- إسكندر	49، 92	
- إسماعيل	98، 184	
- الأشعري	142	
- إصلاح	165، 196، 205	
- أصول	160	
- إعجاز	209	
- أغسطين	12، 93	
- أفلاطون	13، 14، 83، 93	
- إمامة	163	
- أمد	206	
- أمّي	74، 167، 207	
- أوكرونيا (يوكرونيا) 175		
- إيمان	129، 137، 163	
- بايل	185	Bayle, Pierre
- پاسكال	12	Pascal, Blaise
- باطل	163	
- باطن	143، 155	
- بدعة	163، 169، 192	
- برجسون	13، 42	Bergson, Henri
- پول	82، 85	Paul

– تحريف 72، 80، 117
– تجديد 170
– تقديس 163
– تكافؤ 185
– تنزيل 154
– تولستوي 12 Tolstoï

– جاهلية 50
– جبر 163
– جسم 149
– جهاد 169، 198
– جور 163

– حديث 128، 141، 158
– حُسين (طه) 12، 148
– حشوية (مجسمة) 198
– حقّ 163
– حكمة 40، 148، 153
– حنيف 121

– خارجي (خوارج) 131، 134، 181

- خاصة	152، 155	
- داود	121	
- ديكارت	14	Descartes, René
- رأي	133، 143، 187	
- روح	163، 198	
- روسو	12	Rousseau, Jean - Jacques
- رؤيا	59، 60	
- سارتر	14	Sartre, Jean - Paul
- سبب	165، 209	
- سبينوزا	12، 13، 14، 20، 33، 78	Spinoza, Baruch
- ستيفنسن	8	Stevenson, R. - Louis
- سلسلة	139، 152	
- سنّة	129، 132، 149، 166، 170، 191، 200	
- الشافعي	141	
- شعوبية	102	
- شيعة ج شُيَع	180	
- شيشرون	83، 93	Cicero

- شيعة 131، 151

- صدق 172
- صفاء 172
- صوفي 151، 171، 176

- طوبُوي 30، 42، 176 Topoï

- ظاهر 143، 154، 160

- عامّة 152، 155
- عبده (محمد) 12، 126
- عثمان (خليفة) 175
- عدل 137، 163، 203
- عقل 143، 198
- علم 146
- علي (خليفة) 151، 154
- عيسى (يسوع) 37، 81، 83، 116

- الغزالي (أبو حامد) 12، 150
- غُلاة 162

- غليله	13	Galilee
- فترة	114، 206	
- فتنة	191	
- فرع/ فروع	160	
- فرقة/ فرق	77، 162، 174	
- فلسفة	15، 19، 152، 176، 196	
- فولتير	85، 185	Voltaire
- قدر	163	
- قسطنيطين	82	Constantin
- قياس	133، 144، 187	
- كانط	13، 14	Kant
- كانطور	14	Cantor
- كفر	163	
- كلام	21، 24، 135	
- كونت	18	Comte, Auguste
- ليبنيز	14	Leibniz

- مادّة	61، 163، 188	
- ماركس	13	Marx, Karl
- ماكيافلّي	13، 124	Machiavel
- مالك بن أنس	134، 140، 141	
- متشابه	198، 200	
- مدرسة	139، 168	
- مذهب	162	
- مرجئة	182	
- مروءة	102	
- مسيطر (مصيطر)	209	
- مطابقة	172	
- معتزلة	138، 142، 178	
- مقصد	209	
- ملفيل	8	Melville, Herman
- ملك	97، 163	
- موسى	101، 118، 120، 121	
- نفس	200، 212	
- نهضة	149	
- نوح	61	
- نيتشه	14، 85	Nietzche, Fredrich

– نيومن	12	Newman
– هاجر	98	
– هجرة	118	
– هيدغر	14	Heideggar, Martin
– هيغل	13، 14	Hegel
– يوليس قيصر	49، 92	Jules Cesar

محتوى الكتاب

1 السائلة والمسؤول 5
موضوع الكتاب. السائلة. مؤهلات المسؤول

2 فلاسفة ومتكلمون 13
الفيلسوف مهذار. المتكلم قاضٍ. الحكيم ثنوي.
التساوي

3 المبادئ 33
الكون والمادة. القانون والصورة. الزمن والتاريخ

4 التوبة والنداء 47
عجز الإنسان. تجربة اليهود. تجربة النصارى

5 الدعاء والعهد 65
الكلمة. المتكلم. اللغة. المقصد. التأويل

6 قراءة وقرآن 89
مكة والمدينة. الجماعة والتأويل. ترتيب الفرق.
ثنائية مستعصية

7 السنّة والتقليد 127
التكوّن. الإقصاء. التعميم. الآثار

8 الإصلاح 165
النتائج. البدائل. تكافؤ الأدلّة.

9 خاتمة: المجاهدة والذوق 189
الاستعمار. الانحطاط. التجديد. الثنائية. المستقبل

فهرس 213